48e ANNÉE (5e série) N° 6 5 FÉVRIER 1931

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres tous les Jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine titulaire de Langres
DIRECTEUR

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Q. — Je serais reconnaissant à l'*Ami* de dire ce qu'il y a dans le livre dont voici l'annonce [1], publié par un prêtre du diocèse d'Agen avec l'*Imprimatur* de son évêque.

R. — C'est un livre extrêmement curieux où l'auteur a su aborder, et d'une façon très captivante, maints problèmes de haute théologie, en les groupant autour d'une question centrale : *le Célibat*. Cette indication générale suffit à dire le tour original et personnel que M. T. a donné à sa pensée. Dans une lettre-préface, Mgr l'évêque d'Agen déclare ces thèses intéressantes et par leur contenu et par la manière dont elles sont établies et défendues, et félicite l'auteur du bel exemple d'étude méthodique et réfléchie qu'offre son ouvrage.

Si l'on veut donner du livre et de sa valeur une idée exacte, on ne peut se contenter d'une recension succincte : tout en demeurant dans les limites de l'orthodoxie, M. T. a su trouver des aspects si nouveaux et parfois si originaux aux questions qu'il agite, qu'une analyse plus détaillée est nécessaire pour suivre les détours, parfois audacieux, de sa pensée.

La thèse fondamentale du livre est la légitimité du célibat d'après une loi naturelle. Cette loi naturelle est le sentiment de la pudeur. Le sentiment de la pudeur n'est pas inné ; il vient de l' « objet formel » des actes qui se rapportent à la génération. Cet objet formel, c'est l'enfant infecté de la tache originelle. Or, toute l'humanité, par une tradition qui vient d'Adam, connaît la déchéance de cet objet formel de la génération ; de là, la honte qui s'attache aux actes procréateurs.

L'argumentation est poussée avec vigueur et conviction. Mais elle vaut ce que vaut une hypothèse, d'ailleurs historiquement invérifiable, et que peut-être même l'histoire (surtout du peuple grec) ne vérifierait pas toujours. De plus, cette explication ne tient compte que d'une catégorie d'actes (ceux de la génération), alors qu'il s'agit d'expliquer le sentiment de la pudeur par rapport à toute espèce d'actes impurs. Enfin, si M. T. réfute fort à propos les explications de l'école évolutionniste, il ne semble pas avoir connaissance d'explications catholiques qui tiennent peut-être davantage compte de la *psychologie* de la pudeur. Nous le renvoyons, par exemple, à Vermeersch, *De castitate*, n. 20, et surtout à L. Janssens, *Summa theologica*, t. VIII, p. 152-172, qui lui fournira de nombreux correctifs à sa théorie.

Quoi qu'il en soit, même en maintenant son explication de la pudeur, M. T. aurait dû éviter certaines expressions qui pourraient être interprétées contre la sainteté du mariage et la bonté morale de l'acte conjugal, et présenteraient facilement quelque relent de manichéisme : « dans l'état actuel de l'humanité,... *l'usage du mariage est honteux* » (p. 101, 103) ; ou encore : « le mariage, dans l'état de chute, *ne fait et ne peut faire qu'œuvre de mal et de péché* » (p. 107). Sans doute, en ce qui concerne ce dernier passage, on nous avertit en note qu'il s'agit ici de l'effet du mariage, l'enfant, et non de l'acte conjugal qui est très légitime et moralement bon. L'expression est néanmoins regrettable, car on sera facilement tenté d'assimiler œuvre de chair et œuvre de péché. Moins explicable est la phrase jetée en note à la p. 113 : « Avant la naissance de (Marie), S. Joachim et Ste Anne avaient *contracté la souillure conjugale.* » Et encore : « Depuis la chute, la paternité et la maternité *souillent plus qu'elles n'honorent* » (p. 124). « Tant que l'enfant naîtra souillé, *les relations sexuelles* dont il procède *resteront impures* » (p. 134). De même, dans l'avant-propos : « l'acte de chair est universellement *regardé comme une souillure* » (p. 10). Il y a là, à coup sûr, des formules nettement exagérées ; elles ont cependant l'avantage de mettre en relief la pensée apologétique de l'auteur. La continence est le triomphe du sentiment de la pudeur ; donc elle est légitime.

Il ajoute bientôt qu'en regard du sacrifice eucharistique, le célibat s'impose presque nécessairement aux prêtres. Pour « reproduire... le plus noble, le plus saint de tous les objets, le vrai corps et le vrai sang d'un Dieu... », il faut choisir des ministres qui ne soient pas engagés dans l'état de mariage, « profession dont l'exercice depuis la chute originelle, aux yeux de Dieu et même aux yeux des hommes, *personnifie la honte et la souillure.* »

Ici encore, l'exagération de la formule fait ressortir la vigueur de l'argument, que renforce l'op-

[1] Le Célibat d'après une loi naturelle, par l'abbé J.-M. T(ERRIÈRE). — In-8 de 236 p., 12 f. — Éditions de H. de Pierre-Prat, à Villedieu (Vaucluse).

position établie entre les deux professions extrêmes, « la plus basse et la plus sublime, l'une, œuvre de péché et de mort ; l'autre, œuvre de sainteté et de vie » (p. 132) [1].

Nous aboutissons fatalement dans la conclusion à une exagération tout aussi manifeste : « La loi du célibat ecclésiastique, à l'instar de la virginité, repose donc *tout entière* sur le dogme du péché originel qui infecte tout homme venant en ce monde » (p. 133). Un prêtre qui « souillerait » son propre corps « dans les impuretés du mariage » (p. 135), contaminerait le corps très pur du Sauveur, sur lequel il travaille à l'autel par profession.

C'est ainsi que *de sa nature* le sacerdoce *postule* le célibat. Et, de cet aphorisme, l'auteur entreprend une nouvelle démonstration, basée sur le sacerdoce éternel de Jésus-Christ. Il s'arrête à une interprétation du sacerdoce éternel assez en marge de l'interprétation traditionnelle : c'est comme Verbe, et non comme Verbe incarné, que le Fils de Dieu, de toute éternité, exerce son sacerdoce. Il appuie son sentiment sur celui de quelques Pères cités par Thomassin : Cyrille de Jérusalem, Grégoire le Thaumaturge, Ambroise, Clément d'Alexandrie et Eusèbe. Dans l'essence divine, règne une intensité de vie infinie : le Père engendre le Fils ; le Fils offre à son Père le sacrifice de louange ; la résultante de ce sacrifice est la grâce infinie : le Saint-Esprit (p. 155). Voilà le vrai sacerdoce du Fils, le « *louangeur* » éternel de Dieu. Bien plus, il n'a pas d'autre sacerdoce. Son humanité, depuis l'incarnation, est hypostatiquement unie au prêtre éternel qu'est le Fils ; et c'est là l'unique raison pour laquelle le Verbe incarné est prêtre. La doctrine qui proclame que Jésus-Christ reçoit le sacerdoce par son incarnation (c'est la doctrine commune) « conduit à des conséquences inacceptables. »

On connaît cette doctrine commune : L'interprétation du texte : *Tu es sacerdos in æternum* (Ps. CIX, 4), appliqué au Christ par l'auteur de l'épître aux Hébreux (v, 4-6), est accommodatice. Le véritable sens est que dès le premier instant de l'incarnation, le Christ, en vertu même de l'union hypostatique, et dans son humanité, a été appelé et consacré par Dieu prêtre pour l'éternité, c'est-à-dire pour une durée sans fin. Thomassin accordait les deux opinions, non pas simplement, comme le lui prête M. T., en reconnaissant en Jésus-Christ deux sacerdoces, le premier s'exerçant dans l'obéissance et l'humilité, le second, pur de toute imperfection et sublime (p. 148), mais surtout en donnant à l'explication de Cyrille de Jérusalem une valeur impropre et analogique et en rattachant à l'opinion communément admise le sens du véritable sacerdoce : « *Quum ergo is proprie sacerdos sit qui victimæ cruorem fundit, nonnisi post incarnationem et per assumptam naturam sacerdos proprie est Christus. Mediator quidem et caput etiam angelicæ, etiam stantis hominum Ecclesiæ, Verbum ante incarnationem non absurde dici potest ; at sacerdos proprie dici non potest, nisi ubi cruore victimæ nostra eluenda fuit iniquitas. At, improprie usurpato sacerdotis nomine et commixto cum nomine mediatoris, non sunt in crimen vocandi Patres, si qui sacerdotis, hoc est, mediatoris munus, Verbo Dei adscripsere* [1]... » — Toutefois, ici encore, l'exagération de la formule a fait ressortir l'argument avec un relief plus marqué :

« Le Verbe est prêtre par sa filiation divine, il y a identité absolue entre sa génération éternelle et son onction sacerdotale. En renversant les termes, on peut dire que le Prêtre Eternel a la fonction d'être Fils de Dieu. En plein accord avec l'Evangile, la Tradition nous apprend que Jésus, durant sa vie mortelle, garda le Célibat. La raison métaphysique de cette conduite ne doit pas être cherchée ailleurs, elle se trouve dans son titre de Fils de Dieu... La paternité ne lui convient pas ; elle reste l'apanage de la première personne... Les hommes que (Jésus-Christ) sépare du monde et qu'il unit intimement à sa personne par le caractère sacerdotal ont l'obligation morale bien accentuée de ressembler avec le plus de perfection possible à leur chef et modèle. A la suite du Verbe fait chair et du Verbe Eternel, ils ont mission de se considérer et de se comporter uniquement comme fils de Dieu. La paternité ne rentre pas dans le cadre de leurs attributions ; elle établirait entre N.-S. Jésus-Christ et ses prêtres une discordance trop prononcée. On peut donc en conclure légitimement que *le sacerdoce, de sa nature, postule le célibat* » (p. 170).

Si l'argument est spécieux, le rapprochement qu'il implique est suggestif et mérite d'être signalé. Nous n'insisterons pas sur certaines affirmations relatives au mariage des prêtres orientaux : l'auteur esquive la difficulté comme il peut. Signalons simplement qu'il n'est pas exact d'affirmer qu'avant le concile *in Trullo*, le célibat des clercs était *de rigueur* depuis des siècles, en Orient... Il était *en honneur*, mais les textes abondent qui prouvent que le prêtre marié exerçait licitement sa fonction sacerdotale.

Il faudra que M. T. accepte toutes les conséquences de sa conception du sacerdoce du Christ. Si le sacerdoce du Christ est de toute éternité dans le Fils, il devient difficile d'expliquer l'éternité de son acte sacerdotal par l'immolation au Calvaire. L'unique moyen est de ramener l'acte essentiel du sacerdoce à *la louange*. Le Fils de Dieu, de toute éternité, a offert sa louange infinie au Père ; il a par là offert son sacrifice, et le sacrifice du Calvaire n'est que le prolongement temporel de la louange éternelle. Nous aboutissons ainsi à une « dissertation sur l'essence du sacrifice, » où l'auteur, reprenant, en les poussant à l'extrême, les

[1] A un texte de S. Augustin, *De nuptiis et concupiscentia*, c. 6 (lisez : l. I, c. 6), qui place l'origine de la pudeur dans la révolte de la concupiscence, M. T. oppose un autre texte de S. Augustin qui lui semble corroborer sa propre thèse sur l'objet de la génération, *De virginibus*, c. 7 (lisez : *De sancta virginitate*, c. 7).
Nous ferons remarquer que ce dernier texte ne concerne en rien l'origine de la pudeur. De plus il semble difficile, en bonne critique, d'opposer au *De nuptiis et concupiscentia*, composé vers 419-420, un ouvrage composé vers 400-401.

[1] *Theol. dogm.*, *De Incarnatione Verbi Dei*, l. 10, c. 9, n. 10; édit. Vivès, t. 4, p. 319.

affirmations de M. Lepin, rejette (ce que ne fait pas M. Lepin) l'*immolation* comme élément du sacrifice eucharistique pour ne retenir que l'offrande. « Celle-ci constitue à elle seule tout le sacrifice, et ce sentiment ne paraît pas simplement probable, on peut le regarder *comme certain* » (p. 187-188). Cette solution radicale et tranchante, que personne n'avait jusqu'ici osé proposer d'une manière si absolue, nous explique comment l'auteur exécute, sans y mettre les nuances les plus élémentaires, les opinions qui tiennent compte de l'immolation : l'opinion de Bossuet, en particulier, (dont M. Lepin parle avec tant de respect) est tout nettement déclarée coupable de l'hégélianisme le plus authentique (p. 213).

C'est évidemment le droit de M. T. de ne point partager l'opinion de Bossuet ; mais de là à lui infliger pareille note, il y a un abîme.

Le lecteur cependant trouve un intérêt extrême à relever dans toute la suite de ces discussions théologiques la continuité de pensée relative au célibat. Car, en somme, au fond de tous ces problèmes, c'est toujours de la justification du célibat qu'il s'agit. Et c'est là le côté original, personnel et puissant sous certains rapports, de la thèse de M. T.

S'il nous était permis de terminer par une critique plus marquée, nous dirions que son système du sacerdoce éternel du Fils de Dieu l'entraîne (et la logique n'impose cependant point ces conclusions un peu absolues) à formuler, relativement au sacerdoce des simples fidèles et surtout de la Sainte Vierge, une doctrine que nous préférerions plus nuancée. Tous ceux qui vivent de la grâce et s'unissent à Jésus-Christ dans l'offrande de la louange à Dieu le Père, sont participants au sacerdoce de Jésus-Christ : « Prêtre Eternel par sa naissance du Père, Prêtre de l'humanité par sa naissance de Marie, Jésus associe à son sacerdoce toutes les âmes en qui, par sa grâce, il opère sa naissance mystique. Il est évident qu'en celles-ci le sacerdoce possède une valeur diverse proportionnée à l'étiage des mérites acquis ; il suit les phases de la sainteté ; le péché l'enlève ; on le retrouve avec le repentir » (p. 169). Certes, dans la pensée de l'auteur, ce sacerdoce n'est qu'analogique avec le sacerdoce ministériel des prêtres : le paragraphe suivant le laisse entendre clairement ; mais il eût été préférable d'éviter la confusion des termes, surtout en parlant du sacrifice, acte sacerdotal. Quant au sacerdoce de Marie, la « Vierge-Prêtre, » nous craignons qu'ici encore l'auteur n'ait exagéré. Sa conclusion : « Marie, Mère de Dieu, possède un sacerdoce particulier, plus grand et plus étendu que celui des prêtres chrétiens, » pourrait être entendue en un sens acceptable, si le sacerdoce dont il est question était compris en un sens également analogique par rapport au sacerdoce sacramentel ordonné au sacrifice. Or, l'analogie n'est pas suffisamment marquée; on insiste au contraire sur le sacrifice offert par la « Vierge-Prêtre » :

« Les principes acquis tranchent le différend et permettent de porter un jugement motivé. L'offrande à Dieu, de la victime, constitue seule l'essence du sacrifice. Sa destruction n'entre pas en ligne de compte. Il n'est donc point nécessaire que Marie tue son Fils pour être prêtre, il suffit qu'elle ait le droit de l'offrir. Or, en vertu de sa maternité divine, Marie exerce sur Jésus-Christ un véritable droit de possession ; elle peut lui dire en toute vérité : Vous êtes mon Fils ; vous êtes mon bien. Elle sait, par ailleurs, qu'en sa qualité de Verbe fait homme, il est le Rédempteur du genre humain, la rançon du péché. Elle ne désire pas le détourner de sa mission ; tout au contraire, elle en embrasse les desseins avec le double sentiment de joie et de douleur, *et elle l'offre à Dieu comme victime.* Dans cet acte, *elle est vraiment sacrificateur...* Ainsi donc, Marie, dès l'incarnation du Verbe dans son sein, a été consacrée prêtre, et elle a rempli les fonctions sacerdotales dans toutes les situations par où son divin Fils a passé... N'est-ce pas, en réalité, le sentiment de tous les théologiens : ils nomment la Mère de Dieu *Corédemptrice.* Cette expression ne peut avoir qu'un sens : Marie a racheté les hommes, non point par le mérite de ses souffrances personnelles, dont la valeur restait toujours finie, mais en offrant à Dieu Jésus-Christ, en union avec lui » (p. 225).

Que la dignité de la Vierge Marie dépasse celle des prêtres en cela même où l'on voudrait la proclamer inférieure, c'est là un point hors de contestation et que nous avons exposé dans l'*Ami* à plusieurs reprises (voir 1926, p. 580). La grâce dont elle a été revêtue pour devenir la Mère de Dieu, c'est-à-dire produire physiquement le corps réel de Jésus de sa propre substance, répond, avec une plénitude inégalable, au pouvoir et à la grâce attachés au sacrement de l'Ordre. Mais cette plénitude de pouvoir sur le corps de son Fils ne fait pas que Marie soit prêtre au sens formel du mot, c'est-à-dire, ait eu pour fonction d'offrir en sacrifice son divin Fils. Au Calvaire, seul Jésus-Christ a eu le pouvoir de s'offrir en victime, parce que seule l'âme de Jésus avait un véritable pouvoir sur son propre corps. Ce pouvoir était nécessaire pour que le Christ pût s'OFFRIR en victime, volontairement, positivement, et non pas seulement permissivement en laissant les Juifs accomplir leur forfait. Il a fait, en réalité, acte de puissance personnelle en donnant sa vie : *Potestatem habeo ponendi (animam), et potestatem habeo iterum sumendi eam.* (Jo., x, 16). Et comme son âme n'avait pas naturellement ce pouvoir sur son corps, il dut lui être donné, comme un pouvoir divin, instrumentalement communiqué. (Voir sur ce point S. Thomas, *Compendium theologiæ,* c. 230 ; Billot, *De Verbo incarnato,* th. 22, § 2; Salmanticenses, *De Incarnatione,* disp. 23, dubium 7). Si le Christ lui-même, comme homme, n'a eu le pouvoir de s'offrir en victime que d'une manière instrumentale, à plus forte raison la Vierge Mère n'a pas eu le pouvoir d'offrir, au sens strict du mot et d'une manière directe et positive, son Fils en sacrifice. Quand donc nous lisons chez les Pères et les théologiens que Marie offrit son Fils pour nous au Calvaire, il faut entendre cette offrande en un sens large et analogique, qui

n'est point le sens d'une offrande strictement sacrificielle. D'où le titre de Vierge-Prêtre, tout en impliquant une dignité et des pouvoirs supérieurs à ceux des prêtres, n'a qu'une assez lointaine analogie avec le sacerdoce véritable possédé par Jésus ou participé de lui. D'ailleurs, il est inexact de dire que l'Eglise a sanctionné une telle appellation. Pour avoir reproduit une assertion de ce genre, l'*Ami* a dû insérer une rectification, déclarant que le titre de Vierge-Prêtre appliqué à la Sainte Vierge n'a pas reçu l'approbation des Souverains Pontifes, et que le Saint-Office au contraire a expressément défendu d'attribuer ce titre à la Bienh. Vierge (voir 1928, couv., p. 49).

Quoi qu'il en soit, dans sa partie doctrinale, le livre de M. T. « n'a rien que de conforme à l'enseignement commun des maîtres » (Lettre-préface). Ce qui fait son originalité et, sous cet aspect, son incontestable valeur, c'est précisément l'argumentation dont il se sert et qui, appliquée aux dogmes de la Rédemption et du sacrifice, aboutit à présenter ces vérités sous un jour théologique assez inattendu. Cet effort témoigne d'une rare acuité d'esprit, et d'une grande puissance de pénétration. On peut différer d'opinion avec M. T.; on ne doit pas méconnaître ses qualités de travail et de synthèse : ce sont les qualités d'un esprit supérieur.

Comptes rendus Bibliographiques

Lamennais avant sa défection et la Néerlande catholique, par le R. P. VRIJMOED (P. Clémentin), O. F. M. — Un vol. in-8 de 447 p., 50 f. — Les Presses Universitaires de France, 49, boulevard Saint-Michel, Paris 5e.

L'histoire qui est vraiment, comme le disait Cicéron, une maîtresse de vie, *magistra vitæ*, a sans cesse besoin d'être réapprise. On oublie les faits les plus récents et les plus importants de l'histoire de son pays ; à combien plus forte raison ceux qui datent déjà d'un siècle ! Les centenaires ont sinon pour but, du moins pour effet de réveiller des souvenirs éteints, et de donner à l'humanité d'utiles leçons.

En remontant cette année vers la Révolution de 1830, comment ne pas songer à Lamennais qui l'avait prédite, pour une part désirée, pour une part non moins grande préparée ? La Révolution fit le tour de l'Europe, et si elle fut avant tout l'œuvre du carbonarisme, on ne peut nier que les adversaires du *Comité directeur* de Paris n'aient trouvé souvent des sympathies assez inattendues dans les milieux catholiques où s'étaient répandues les idées libérales et démocratiques de Lamennais.

En 1928, le P. de Moreau, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, donnait un article plein d'intérêt sur *Les idées menaisiennes en Belgique*. Il est incontestable en effet que plusieurs des ouvriers de l'indépendance belge étaient amis de Lamennais ou imbus de ses idées : tel le libéral de Potter, tels les catholiques Robiano de Borsbeck, de Mérode, de Haerne, etc. Comment en aurait-il été autrement ? La Belgique qui avait fait partie, vingt ans, de l'empire français, en avait conservé l'empreinte. Même en pays flamand, le français était la langue usuelle des classes cultivées, ce qui ouvrait une voie naturelle aux influences françaises.

La Hollande, plus éloignée de Paris, n'y échappait pas pour autant. Notre langue y était pareillement répandue dans les milieux intellectuels. Le pays s'était trouvé, comme la Belgique, sous la domination française pendant la même période, et les catholiques longtemps opprimés ne s'étaient pas mal trouvés du gouvernement libéral de Louis-Napoléon. Quand les traités de 1814 firent monter sur le trône un prince protestant de la maison d'Orange, Guillaume Ier, les anciennes tracasseries reprirent. Sans doute les Hollandais supportèrent avec plus de soumission que les Belges ce joug qui leur était imposé par un de leurs compatriotes ; mais, s'ils n'allèrent pas jusqu'à la révolte, ils ne manquèrent pas cependant de protester contre les vexations qui leur étaient infligées ; eux aussi, aspiraient avec ardeur à cette émancipation de l'Eglise qui, en l'affranchissant de la tutelle de l'Etat, devait lui donner toute sa puissance d'action. La parole de Lamennais qui prêchait une liberté aussi souhaitable devait donc trouver, en Hollande comme en Belgique, un merveilleux écho.

C'est à l'étude de cette influence que s'est appliqué un franciscain hollandais, le P. Vrijmoed, dans un solide et substantiel travail dont nous voulons relever ici les données principales. Nous le ferons selon la conception même du P. V., en parlant successivement des principaux personnages qu'atteignit l'influence de Lamennais, surtout de ceux qui la propagèrent à leur tour.

Tout d'abord, ceux qui l'ont simplement subie.

Tel est le cas du poète *Jean Wap* (1806-1880), qui réussit à voir Lamennais à Paris et qui a décrit de façon pittoresque le grand homme et son intérieur, mais qui n'eut pas occasion, du moins comme littérateur, de répandre ou de défendre ses idées.

Parfois, c'est la prudence qui invitait au silence les menaisiens néerlandais. On sait que les Jésuites montrèrent dès l'origine beaucoup d'opposition aux idées de Lamennais. Si quelques-uns d'entre eux les goûtaient, c'était malgré les directions contraires du P. Rozaven et du général même de l'Ordre, le P. Fortis. Comment se fait-il que ce dernier ait eu comme successeur un jésuite hollandais qui sympathisait avec Lamennais, le *P. Roothaan ?* C'est que ce dernier avait tenu ses sentiments cachés. Mais ils sont indéniables. Le P. Vrijmoed nous cite sa correspondance avec le comte et la comtesse de Seuft qui étaient parmi les meilleurs amis du penseur de La Chesnaie. Et cette correspondance est significative. De là vient que, pendant quelque temps, Lamennais fonda des espérances sur lui : « Je suis enchanté, écrivait-il, de l'élection du P. R. Je crois qu'il vous fera tout le bien qu'il est possible de faire : c'est autant, et même plus qu'on en peut demander aux autres. » Si d'ailleurs les sentiments du P. Roothaan ne s'exprimaient que d'une manière discrète, il faut convenir aussi qu'ils ne le faisaient pas souscrire aux idées les plus risquées du grand homme. Plutôt que d'y adhérer, il tentait parfois des prodiges d'exégèse, et il eut fort à faire quand Lamennais, blâmant incidemment la Compagnie elle-même, déclara qu' « elle n'était pas suffisamment appropriée à l'état actuel des esprits, aux besoins actuels du monde. » Avant son généralat, la prudence avait rendu le P. Roothaan circonspect dans ses propos. Après son élection, les violences croissantes de Lamennais l'y aidèrent singulièrement en lui montrant le fond de cette pensée qu'il connaissait mal ; puis les documents pontificaux lui firent comprendre le vice de la théorie philosophique du sens commun. Le P. Roothaan donna donc à la Compagnie les mêmes directions doctrinales que son prédécesseur.

Moins réservé, semble-t-il, fut le *P. Hafkenscheid* (1807-1865). Ce religieux rédemptoriste, peu connu en France, fut un des plus grands orateurs du XIXe siècle et l'on évalue à 300 le nombre des missions qu'il donna en différentes langues. C'est dire l'action qu'il put avoir dans les milieux d'Europe et d'Amérique où l'appela son ministère. Or il était menaisien déclaré. Il admirait le fameux ouvrage : *Des progrès de*

la Révolution et de la guerre contre l'Eglise, et goûtait le système du sens commun. Encore en septembre 1830, tout en faisant des réserves sur certaines hardiesses de l'*Avenir*, le P. Hafkenscheid écrivait qu'il relisait les derniers ouvrages de Lamennais et qu'il était frappé de voir à quel point les événements lui donnaient raison. C'est de Rome qu'était datée cette lettre, et le détail est significatif, lui aussi.

Plus profonde et plus pénétrante fut l'action de deux éducateurs du clergé, *Cornelis Van Bommel* et *G. Broere*.

Le premier de ces deux personnages fonda près Harlem le séminaire de Hageveld et en fut le premier supérieur ; nommé en 1829 évêque de Liège, il fut l'un des principaux promoteurs de l'Université de Louvain. Cet homme éminent, qui posséda toujours sur ses élèves et anciens élèves le plus grand ascendant, avait publié, dès l'apparition du livre, une traduction de l'*Essai sur l'Indifférence*. La théorie du sens commun lui agréait, ainsi que les idées traditionalistes de M. de Bonald. Ses vues sur la liberté de l'enseignement, qui furent très efficaces en Belgique et dont s'inspira plus tard en France son ami Mgr Parisis, lui venaient très probablement de Lamennais. On note, il est vrai, que Mgr Van Bommel avait été élevé en Allemagne par deux prêtres français exilés (les abbés Augé et Cossart, de Boulogne-sur-Mer), et que ces souvenirs de jeunesse lui permettaient de comprendre l'utilité d'un enseignement pleinement catholique, affranchi de la tutelle déprimante et anémiante de l'Etat. Mais ceci ne prouve pas qu'il n'ait pas goûté les vues libérales de Lamennais sur la question ; ceci aide au contraire à comprendre pourquoi il les a si bien appréciées.

G. Broere (1813-1866), élève de Van Bommel, demeura plus longtemps que lui dans la carrière de l'enseignement. Au petit séminaire de Hageveld, il professa la philosophie durant vingt et un ans, et son influence intellectuelle y fut considérable parce qu'il était l'objet, de la part de ses élèves, d'un véritable culte. Le P. Vrijmoed se défend de vouloir porter atteinte à son renom ; il rend hommage à son caractère ; il salue en lui un penseur et un artiste, mais, s'il vante la solidité de ses connaissances théologiques, il se résigne à dire que « dans ses recherches philosophiques, il ne fit que tâtonner et trébucher ». Et en effet, l'on voit Broere enseigner les doctrines de Lamennais aussi longtemps que Rome ne les condamna pas ; quand il les abandonna, ce fut pour se jeter sur le traditionalisme de M. de Bonald et l'ontologisme d'Ubaghs. Pas plus que Van Bommel, son maître, il n'appréciait S. Thomas d'Aquin ; on peut même se demander s'ils le connurent.

Mais, parmi tous les menaisiens de Hollande, celui qui exerça l'influence la plus étendue fut *Le Sage Ten Broeck* (1775-1847). Converti au catholicisme en 1806, ce publiciste d'un rare talent et d'une extraordinaire activité fut, dit le P. Vrijmoed, « le premier des émancipateurs des catholiques néerlandais, opprimés, depuis des siècles, par une oligarchie protestante ». Il serait long d'énumérer toutes les publications qu'il a fondées et où sa plume féconde a prodigué les articles. Qu'il suffise de mentionner l'*Ami de la Religion (de Godsdienstvriend)* qui commença à paraître en 1818 et où Le Sage écrivit jusqu'à sa mort ; l'*Ultramontain* qu'il lança en 1826 ; l'*Etoile du Matin de l'Avenir* qui date de 1830. Ces deux derniers titres sont caractéristiques et marquent par eux-mêmes l'esprit menaisien qui les animait ; mais déjà le premier de ces trois organes émanait de cette inspiration : l'analyse élogieuse de l'*Essai sur l'Indifférence* que contient son premier n° en est une preuve évidente.

Plus que tout autre écrivain hollandais, Le Sage se tint dans une dépendance étroite vis-à-vis de Lamennais aussi longtemps que celui-ci ne fut pas condamné. Comme s'il craignait qu'on ne lui contestât cette affirmation, le P. Vrijmoed s'est livré à une analyse particulièrement minutieuse de son œuvre immense. Elle est des plus convaincantes. Il a constaté de multiples emprunts faits à Lamennais ou aux écrivains de son groupe ; tantôt ce sont des citations textuelles ; tantôt ce sont seulement des idées semblables mais tellement voisines de celles de Lamennais, et soutenues si peu de temps après ces dernières, qu'on est forcé, en toute rigueur de critique, de conclure à un emprunt.

Cette sorte de docilité intellectuelle vis-à-vis de Lamennais provenait de l'admiration sans bornes que Le Sage lui avait vouée ; il voyait en lui une ardeur religieuse, un zèle pour la défense de la foi qui le lui faisaient considérer comme le meilleur champion de la cause catholique. Comme il n'avait personnellement de la philosophie qu'une connaissance imparfaite, ses sympathies pour Lamennais lui masquèrent le vice des doctrines et il les suivit toutes aussi longtemps qu'il le put. Ces sympathies personnelles furent également durables et elles ne cessèrent qu'à la révolte ouverte de Lamennais. Mais Le Sage n'avait été menaisien que pour être meilleur catholique. Les condamnations de Rome trouvèrent en lui la soumission la plus parfaite et sa plume s'appliqua dès lors à combattre ce que le Pape avait réprouvé. Par ailleurs, Grégoire XVI, en condamnant le libéralisme de Lamennais, n'avait point blâmé toutes les initiatives de son école. Plusieurs de ses idées, moyennant de justes tempéraments, étaient fécondes. Comme Lacordaire et Montalembert en France, Le Sage avait le droit, en Hollande, de réclamer la liberté pour les catholiques de son pays ; il le fit et ses efforts courageux contribuèrent pour une large part à faire tomber le joug qui les avait asservis depuis près de trois siècles.

Quand le P. Vrijmoed, dont nous venons d'analyser la remarquable étude, eut l'idée, bien naturelle, d'étudier le mouvement menaisien en son pays, plusieurs érudits à qui il s'en ouvrait ne lui prédirent qu'un médiocre succès : « Vous reviendrez de vos recherches, lui disait-on, avec un maigre bagage. » En réalité, ce n'est pas une simple gerbe qu'il a glanée dans le champ de ses études ; c'est toute une moisson qu'il nous apporte. Thèse de doctorat ès lettres soutenue à Groningue, ce savant travail conduit avec une méthode très scientifique mérite les félicitations que le jury officiel de cette Université protestante lui a décernées et il obtiendra tous les suffrages des menaisiens français. Intéressant pour l'histoire des doctrines du maître, il l'est aussi pour l'histoire, trop peu connue, de l'Eglise catholique en Hollande au cours du XIX^{e} siècle. Il faut d'autant plus en savoir gré au P. Vrijmoed que c'est dans notre langue qu'il expose le résultat de ses recherches. Choix heureux qui lui vaudra, espérons-le, un grand nombre de lecteurs dans tous les pays où est répandue la langue française, et qui, en tout premier lieu, donnera à nos compatriotes le moyen d'apprécier le rayonnement de pensée d'un de nos grands écrivains.

P. Mézard, O. P. **La Moelle de S. Thomas d'Aquin**, *ou Méditations tirées de ses œuvres et distribuées pour tous les jours de l'année*. Traduction par un Religieux du même Ordre. — 2 vol. in-12 de 452 et 352 p., 30 f. — Paris, Lethielleux.

Vers 1906, le P. Mézard avait publié, en deux vol. in-18, sous le titre de *Medulla S. Thomæ*, un recueil d'extraits des Œuvres de S. Thomas disposés en vue de la méditation quotidienne. Depuis longtemps les théologiens catholiques familiers avec la *Somme* avaient remarqué que ses articles brefs, denses, nettement divisés, étaient des amorces de méditation. La *Théologie affective* de Louis Bail, pour ne rien dire d'autres ouvrages, était une adaptation de la

Somme en ce sens ; mais elle ne donnait pas le texte même du Docteur angélique ; elle s'en inspirait seulement.

Le P. Mézard crut qu'on pouvait faire davantage : il donna, sans aucune retouche, des extraits ; la *Somme* en fournissait environ la moitié, le reste était tiré des autres œuvres de S. Thomas. Chaque méditation tenait en deux pages environ, et se divisait en deux, trois, quatre points et parfois davantage. Ce n'était qu'un canevas, mais quelle plénitude de doctrine, quelle richesse et quelle variété de textes scripturaires ! Vraiment la promesse de la préface n'avait pas menti, et le livre pouvait satisfaire « ceux qui, fatigués du bavardage des livres, aspiraient à trouver, dans un style concis et en peu de mots, le pain de vie et d'intelligence ».

L'ouvrage se divisait en quatre parties, correspondant aux grandes époques liturgiques. Pendant l'Avent, le temps de Noël et de l'Epiphanie, les méditations portaient sur l'Incarnation, la Sainte Enfance et la vie publique du Christ. En Carême, on suivait la Passion ; aux temps de Pâques et de la Pentecôte, on s'arrêtait aux mystères de notre régénération, de la grâce, des dons du St-Esprit, de l'Eucharistie. Du 1er juillet à l'Avent, les sujets proposés étaient Dieu et ses attributs, le péché et la voie purgative, les vertus et la voie illuminative, l'union à Dieu dans la voie unitive ; et le cycle se terminait en novembre par la contemplation des fins dernières : Ciel, Purgatoire, Enfer. Quelques méditations supplémentaires sur les obligations spéciales des prêtres et des religieux étaient données en vue des retraites annuelles.

Tel était le plan de cet ouvrage, qui n'échappait pas aux critiques auxquelles sont sujettes toutes les anthologies, mais qui, dans l'ensemble, avait fort bien atteint son but.

Depuis longtemps déjà, on ne le trouvait plus en librairie. Au lieu de le réimprimer, l'éditeur en donne une traduction sans changement. Le traducteur anonyme a reproduit partout où il le pouvait le texte français de la *Somme* publiée par la *Revue des Jeunes ;* il a utilisé pour les citations bibliques Allioli, Crampon et Lemonnyer ; pour le reste, il a serré le texte d'aussi près que possible, à notre avis trop littéralement.

Pour la méditation faite isolément, nos confrères feront mieux de lire S. Thomas dans le texte latin, plus savoureux, plus expressif, et très facile à comprendre. — Pour les personnes qui font en commun leur méditation et qui en lisent le texte au début de l'exercice, ainsi que pour les âmes pieuses ignorant le latin ou peu familières avec la théologie et ses formules techniques, cette traduction mérite de devenir un manuel classique. Les « affections » et les « résolutions » sont très rarement suggérées ; mais les considérations doctrinales et les textes scripturaires ou patristiques qui en sont le point de départ sont si limpides et si attachants, que l'attention est vite captivée et l'âme attirée fortement vers Dieu ; dès lors, tout le reste suit. Qu'on lise à cet égard les méditations du tome II sur les fins dernières (p. 261-317), ou sur le péché (p. 30-100), et l'on conviendra que le Docteur Angélique ne donne pas, en ses brèves sentences, l'impression ennuyeuse du « déjà vu », même s'il s'agit des vérités du catéchisme les plus familières à tous les chrétiens.

L. Blin. **Commentaire du Directoire spirituel de S. François de Sales.** — 2 vol. in-8 de 510 et 480 p., 18 f. chacun. — En vente au monastère de la Visitation, 26, rue Albert Maignan, Le Mans.

Le *Directoire spirituel* est un très court opuscule que S. François de Sales composa pour enseigner aux Visitandines la manière de bien faire les actions ordinaires d'une journée de vie religieuse. Les novices doivent l'apprendre par cœur et les religieuses en inspirer leur conduite.

M. Blin, aumônier de la Visitation du Mans, prit ce texte du Saint Fondateur comme thème des instructions qu'il devait adresser à la Communauté. Il eut ainsi un canevas, familier à ses auditrices, qui lui donna l'occasion de traiter tous les principaux sujets dont une religieuse doit être instruite : les vertus, les défauts, les exercices de piété, la réception des sacrements, l'intention droite, le silence, la messe, l'office, l'oraison, etc., et d'insister, en commentant les dernières lignes du *Directoire* avec plus de détail, sur la diversité des voies par lesquelles les âmes sont appelées à marcher, et sur l'unité que chacune doit mettre dans sa vie spirituelle. Ces deux volumes forment donc un traité à peu près complet de vie religieuse, composé sur un plan nouveau et dans l'esprit du tendre et fort Evêque de Genève.

L'orateur a laissé à son style la forme oratoire, qui n'exclut ni les élans vers Dieu, ni l'exhortation pressante, ni les remarques de fine psychologie féminine, ni la profondeur de la doctrine. Composé entre 1909 et 1919, ce commentaire est resté près de 12 ans avant d'être publié, et s'est enrichi de tout ce que l'étude et l'expérience ont appris à l'auteur durant cette longue période.

Les religieuses et les aumôniers de la Visitation seront heureux d'utiliser cette mine précieuse. Nous pouvons aussi en recommander l'usage dans d'autres communautés, surtout aux aumôniers et aux supérieures, qui sauront, mieux que les simples religieuses, faire les adaptations indispensables : car la doctrine salésienne est authentiquement catholique, c'est-à-dire universelle.

Abbé Th. Moreux. **Science et Style.** *Conseils à un jeune écrivain.* — In-16 de 286 p., 15 f. — Paris, G. Doin et Cie.

Théodore Joran, ancien professeur de l'Université. **Les Manquements à la langue française.** *Tournures et locutions vicieuses méthodiquement classées et redressées.* — In-16 de 316 p., 12 f. — Paris, Beauchesne.

Abbé L. Durrieu. **Parlons correctement.** *Dictionnaire raisonné de locutions vicieuses et de difficultés grammaticales.* — In-16 de 450 p., demi-reliure dos toile, 14 f. 60 ; franco 15 f. 75 (feuilles spécimen, 1 f.). — Toulouse, Aux Bureaux de la Presse Catholique, 27, rue de Metz, ou chez l'auteur, 4, rue Ninau. (Ch. post. 227-57).

Tout le monde parle aujourd'hui de *crise* du français. On s'en émeut dans les classes intellectuelles et jusque dans les administrations. M. André Mouffet, qui vient de dresser tout un répertoire de l'idiome administratif, essaie de réagir dans un livre qu'il a intitulé : *Contre le massacre de la langue française* (Privat-Didier, 1930). Pauvre langue française dont M. André Thérive, dès 1923, sonnait le glas, dans *Le Français, langue morte !* (Plon).

Ne prenons rien au tragique. Ce ne sont pas là doléances nouvelles, quoi qu'en pensent certains, M. Joran par exemple. En 1822, un avocat langrois du nom de Mulson raconte à la fin d'un petit volume intitulé : *Vocabulaire langrois,* qu'il fut accosté un jour par un étranger qui lui demanda « quelle langue parlaient les habitants de Langres, et s'il était possible d'en comprendre un seul mot, » ajoutant qu'il était « inouï que dans une ville de France on employât un jargon plus détestable. » L'étranger se trompait. Les Langrois d'alors n'avaient pas le privilège du jargon si l'on en juge par le nombre des « cacologies » et des dictionnaires du bon langage qui foisonnent dans la première moitié du XIXe siècle et dont on trouvera la liste par provinces dans la *Bibliographie des Patois Gallo-Romans* de Behrens-Rabiet.

Faut-il, du reste, féliciter de leur œuvre les puristes d'alors et de tous les temps ? Non, car ils ont fait condamner à tort nombre de mots de terroir qui fleurent bon et qui eussent remplacé avantageusement le jargon importé d'outre-Manche où l'argot des métèques qui a reçu droit de cité chez nous. Mais passons... Ce n'est pas ici le lieu de tenter la réhabilitation des langues de province, sœurs malheureuses mais non méprisables du français de l'Ile de France.

Cela dit, nous ne contesterons pas la gravité de la crise actuelle. « Nous sommes en un siècle, dit M. l'abbé Moreux, où l'on ne souffrirait pas un manquement à une règle de golf ou de tennis, et on tient pour *pécadille* — lorsqu'on les aperçoit ! — les fautes de français les plus grossières [1]. »

Parmi les causes de cette crise, les plus graves, semble-t-il, sont le journal et le roman dont l'influence néfaste, quant à la langue, se fait sentir dans toutes les classes de la société mais surtout chez le peuple, et « cette nouvelle invasion des barbares connue sous le nom d'enseignement moderne » (Souday) qui fait perdre à la génération montante le sens de ses origines et de sa langue. Le film parlant, d'importation plus ou moins américaine, est dès maintenant un nouveau facteur de mauvais langage et serait le pire de tous, si l'on en croit Prosper et l'*Echo de Paris* du 15 novembre 1930.

Aussi convient-il d'applaudir à ceux de nos lettrés qui veulent enrayer le mal et rapprendre à leurs contemporains la pure langue française. Dieu merci ! ils ne manquent pas, si nous en jugeons par le nombre des traités de bon langage publiés depuis dix ans par la librairie française [2]. Réjouissons-nous ! Nous aurons bientôt la Loi et les Prophètes avec la *Grammaire de l'Académie*, que M. Abel Hermant, « le législateur des bienséances grammaticales », s'apprête à nous donner. Etudions, en attendant, trois ouvrages récents qui ambitionnent de conjurer, autant qu'il dépend d'eux, la *crise du français*.

I. — Scientia... *ad omnia utilis est !* C'est elle qui permet à M. l'abbé Moreux de traiter *de omni re scibili*. Le savant Directeur de l'Observatoire de Bourges semblait avoir tout épuisé : astronomie, météorologie, botanique, mathématiques, sciences appliquées, philosophie, apologétique... quand un de ses anciens élèves — un André, que tente, comme le Xavier d'Abel Hermant, la vocation littéraire — s'est adressé à lui : « Parce que vous avez écrit une soixantaine d'ouvrages, vous devez commencer à connaître les « règles du jeu » et toutes les roueries de la composition ; *pourquoi n'en pas faire profiter autrui ?* » M. Moreux pouvait-il rester sourd à un compliment aussi flatteur et à un appel aussi pressant ? Sous forme de lettres, il a donné à son André et à tous les « jeunes écrivains » « les conseils d'un scientifique à un littéraire, » en essayant de « justifier au nom de la logique et de la science certaines règles littéraires » qu'on lui « a enseignées autrefois sans lui en faire entrevoir la raison. »

M. Moreux prévoit les *tolle* qui accueilleront ses jugements et consacre un chapitre à réfuter le sophisme suivant lequel l'homme de science n'aurait pas qualité pour juger l'homme de lettres. Ce n'est pas nous qui lui adresserons ce reproche. Nous savons que la géométrie développe l'esprit de finesse. Nous savons que nos plus grands hommes de science ont été des maîtres dans l'art d'écrire, qu'ils se nomment Descartes ou Pascal, Claude Bernard ou Berthelot. Renvoyons qui serait tenté d'en douter aux excellents Extraits de Gaston Laurent : *Les grands écrivains scientifiques de Copernic à Berthelot* (Colin). Le *Discours sur le Style*, qu'on étudiera longtemps encore dans nos classes, n'a-t-il pas pour auteur le « scientifique » Buffon?

Selon M. Moreux, le principal souci de celui qui veut écrire doit être l'observation scrupuleuse de la nature. Partant de ce principe, il expose en dix chapitres — en dix lettres, plus exactement — ses idées sur le mot propre et l'exactitude, sur la phrase et la clarté, sur l'harmonie des mots et des phrases, le rôle du substantif, l'emploi de l'adjectif, le choix des verbes, l'élégance et le bon goût, le roman. Il montre, à l'aide de nombreux exemples, les règles de la composition et du style. C'est un jeu pour lui de trouver en défaut nos écrivains contemporains et de relever des erreurs — lapsus et plus souvent ignorances — dans l'œuvre des plus célèbres : F. Mauriac, P. Dominique, P. Benoît, M. Donnay, Pierre l'Ermite, André Maurois, Abel Hermant, Claude Farrère, André Demaison, Jean Nesmy, etc. Ces dames ne sont pas épargnées, et, sans indulgence, on nous révèle les péchés mignons de la Comtesse de Noailles, de Colette, de Eve Paul-Margueritte, de Raymonde Machard, de Marcelle Tinayre. On se demande comment M. Moreux a pu trouver le temps de lire les œuvres de tant de romanciers et de romancières...

Quelques écrivains seulement trouvent grâce devant le sévère critique : Louis Mercier, dont l'œuvre en prose est, à dire vrai, bien restreinte, Alphonse Daudet, André Theuriet, « aussi scrupuleux observateur que peintre fidèle » et dont « les fins de phrases sonnent toujours agréablement », l'auteur des *Souvenirs entomologiques*, Fabre, et surtout Flaubert.

Ne chicanons pas. Flaubert, modèle de style, a été mis à la mode par M. Albalat. Est-ce à dire que ses images « sont toujours exactes et vivantes » et qu'il est maître infaillible « dans l'art de rendre ce qu'il a vu » ? Tel n'est point l'avis de M. J. Rouch, dans *Orages et Tempêtes dans la littérature* (1929, Soc. d'édit. géogr.). De tous les écrivains du XIXe siècle, Flaubert serait celui qui déçoit le plus le météorologiste, et les erreurs météorologiques de Homais seraient à mettre au compte de Flaubert. Quant à la langue, Faguet cite dans son *Flaubert* (Coll. des Grands Ecriv. franç.), p. 149-150, une douzaine de fautes et assure que l'on pourrait — la correspondance, très incorrecte, mise à part — en trouver une douzaine d'autres. Mais Faguet était-il qualifié pour montrer les taches de Flaubert ? M. Moreux, qui ne professe pas grande sympathie pour le célèbre critique, applaudirait sans doute à l'épithète de « cacographe » que lui décochait naguère le P. Théolier,

[1] Serait-ce pour cette raison que M. Moreux écrit *peccadille* avec un seul *c* ? (*Op. cit.*, p 25).

[2] On nous saura gré d'en dresser une liste qui ne prétend pas épuiser la matière, mais capable de rendre des services :

Abel Hermant. *Xavier ou les Entretiens sur la Grammaire*, 1923 ; — *Lettres à Xavier sur l'art d'écrire*, 1926 (Hachette) ; — *Remarques de Monsieur Lancelot pour la défense de la langue française*, 1928 (Flammarion) ;

Antoine Albalat *Comment il ne faut pas écrire*, 1921 (Plon) ; — *Comment on devient écrivain*, 1925 (Plon) ; — et les ouvrages antérieurs du même auteur, auxquels l'esprit de système enlève parfois de la valeur ;

Jacques Boulanger et André Thérive. *Les soirées du Grammaire-club*, 1924 (Plon) ;

André Thérive *Querelles de langage*, 1929 (Stock) ;

Ph. Martinon. *Comment on parle en français*, 1927 (Larousse) ;

J. Deharveng, S J. *Corrigeons-nous ! Récréations philologiques et grammaticales*, 7 séries en 7 vol., de 1923 à 1928 (Dewit, à Bruxelles). S'adresse plus particulièrement aux Belges ;

Frédéric de Bélinay. *La Source, Initiation à l'art d'écrire*, 1929 (Beauchesne) ;

Et. Le Gal. *Ne dites pas... mais dites...*, 1924 ; — *Ne confondez pas (paronymes)*, 1927 ; — *Ecrivez... n'écrivez pas...*, 1928 (Delagrave) ; — et toute la Bibliothèque des Chercheurs et Curieux, à la même librairie.

Les manuels destinés aux classes sont nombreux. Il en est un qui rendrait de précieux services à nos confrères de l'enseignement et qui n'a pas reçu l'accueil qu'il mérite : Legrand, *Stylistique française*, 1927 (de Gigord), livre de l'élève, 10 f. ; du maître, 16 f. 50.

Il a paru également beaucoup d'ouvrages sur la prononciation. Peu sont satisfaisants : ils sont ou trop élémentaires ou trop savants. Charles Bruneau, l'éminent philologue nancéien, nous a donné le modèle du genre dans son *Manuel de Phonétique*, in-8 de 150 p., 1927 (Nancy, Berger-Levrault), destiné avant tout aux étrangers, mais où les Français feront des découvertes à chaque page. Son extraordinaire bon marché (7 f.) doit lui assurer la plus large diffusion.

dans un article de l'*Enseignement chrétien* (février 1930, p. 68).

Ne nous mettons pas au rouet, car il nous faudrait alors demander compte à M. Moreux de plusieurs de ses remarques et corriger plus d'une de ses corrections, d'après ses propres principes. Mais c'est un jeu trop facile que d'isoler quelques lignes d'un auteur pour le tourner en ridicule. Nous ne voulons pas tomber dans un travers que M. Moreux n'a pas toujours évité, nous rappelant après Joseph de Maistre que « si les mots devaient être pris dans un sens rigoureux comme les noms de nombre, il deviendrait impossible d'écrire. »

Ces réserves faites, nous souscrivons pleinement à ses jugements sur « le style nègre et télégraphique », sur « le style désécrit », sur « la littérature granulée et épileptique » chère à Raymonde Machard, dont les romans « débités en allumettes » connaissent des tirages qui en disent long sur la baisse du goût en France, sur la manie des parenthèses, sur les « cascades de génitifs » dont feu le ministre Mougeot donna jadis un exemple qui sauvera son nom de l'oubli : « Nous vivons sous le régime de l'inexactitude de la position de la question. »

II. — Deux bêtes noires viennent hanter le sommeil de M. Joran, ancien professeur de l'Université : le féminisme et « l'anarchie grammaticale ». C'est contre cette dernière qu'il s'insurge dans la préface véhémente de ses *Manquements à la langue française.* Depuis nombre d'années il a patiemment noté les principales tournures ou locutions vicieuses qui l'ont choqué. Il a « classé de son mieux ces échantillons variés de « flore » cacographique : solécismes, barbarismes, vulgarismes, patavinismes, entorses à la grammaire, accrocs à la syntaxe. » Il a essayé « de les grouper selon l'ordre analytique des dix parties du discours, cadre que d'ailleurs ils ont fini par déborder. » (Avertissement, p. XXII). Ce qui nous vaut des chapitres supplémentaires sur l'interrogation, la construction, la métaphore, l'ellipse, le pléonasme, l'idiotisme, l'orthographe, le néologisme, la prononciation (avec un paragraphe, rempli de lieux communs et déparé par une note saugrenue, sur la prononciation du latin en français), et un appendice sur les tolérances orthographiques autorisées par le décret du 1er avril 1905. Une table alphabétique des locutions et des mots sujets à correction facilite la recherche dans le corps du volume.

M. Joran ne *s'incline* que « devant la double autorité du grand « honnête homme » que fut Lancelot et du spirituel académicien Abel Hermant ». C'est peu et c'est trop, car il s'autorise de l'exemple du second pour prôner des archaïsmes désuets, notamment en matière de syntaxe. M. Moreux aurait pu donner asile dans son « musée tératologique » aux phrases suivantes : « tel journal *qu'on* s'attendrait *qui* donnât (Avert., p. XIII) ; nous craignons de paraître pédants *et qu'ils croient que* (p. XVI) ; ...*qu'on* peut dire *que*... (p. 278), etc. Flaubert, pour qui « les que et les qui » sont l'écueil de la langue française, eût senti frémir son « gueuloir » devant ces tournures, héritées d'un autre âge. Ayons un culte profond pour les classiques, mais, de grâce, ne soyons pas superstitieux.

L'imparfait du subjonctif est malade et le diagnostic de quelques spécialistes fait craindre une amputation à plus ou moins longue échéance. M. Joran d'entrer alors en fureur et de traiter M. Brunot, qui n'en peut mais, de « docte Sorbonnard », d' « appareil enregistreur de tous les pataquès ». Pour nous la question est jugée. On ne sauve pas un cadavre de la corruption en l'entourant de bandelettes. Que serait devenue notre langue si les grammairiens avaient eu barre sur elle !

M. Joran, ancien professeur d'allemand, n'a d'indulgence que pour les néologismes nés de la guerre ou venus d'outre-Rhin. Chacun son goût... Les trois pages qu'il consacre aux Néologismes « sansoniens », — entendez du P. Sanson, perdu, déclare-t-il, par son « modernisme lexicologique, » — sont d'un partisan qui ignore le vocabulaire technique de la philosophie, que d'ailleurs nous ne prétendons point défendre.

Qu'il y ait une foule de remarques très fines dans l'ouvrage de M. Joran, nous en sommes sûrs ; que certains chapitres soient excellents, celui sur les idiotismes, par exemple, nous n'y contredirons pas. Mais nous ne saurions accepter que l'auteur érige en règles incontestables ses opinions, voire ses partis-pris. Il va rarement au fond des choses et plus d'une explication manque de base scientifique. De plus, on aimerait à voir disparaître davantage sa personnalité derrière son œuvre. Plus que d'autres, la science du langage requiert une sérénité et une objectivité absolues. On l'a trop oublié dans le passé, et c'est ce qui faisait dire à Renan *(Mélanges d'histoire et de voyages,* p. 197) que l'Etymologie « a été et reste parmi nous un véritable genre d'aliénation mentale » et qu'elle est l'une des « trois causes qui ont rendu fous le plus d'hommes sensés d'ailleurs ».

III. — Très probablement, on ne fera pas de l'ouvrage de M. l'abbé Durrieu, *Parlons correctement,* tout l'éloge qu'il mérite. Edité en province, il ne connaîtra pas la réclame intéressée des grandes librairies parisiennes ; le nom de l'auteur ne dira rien quand on le rencontrera dans les bibliographies spéciales. C'est pourtant un ouvrage de première valeur. C'est l'œuvre mûrie lentement, caressée amoureusement, par un « ancien professeur » dont ce fut la préoccupation constante pendant des années. *Timeo hominem unius libri...*

Remercions vivement M. Durrieu de n'avoir pas gardé pour lui seul les trésors amassés au cours de ses immenses lectures. Il expose ainsi son dessein dans une préface très courte : « Signaler les principales locutions vicieuses : barbarismes, solécismes, pléonasmes, archaïsmes, néologismes inutiles ou mal formés, provincialismes, termes d'argot, que nous avons notées dans les conversations, les articles de journaux ou de revues, les livres, — d'autre part, rappeler la règle violée, donner l'expression correcte, la justifier par l'étymologie, l'histoire de la langue, l'autorité des bons écrivains ; mettre en garde contre certaines tournures et certains termes, corrects autrefois, mais qui ne doivent plus s'employer ; enfin, faire connaître les tolérances grammaticales admises par l'arrêté du 26 février 1901. »

Pour composer son travail, l'auteur a consulté les grands Dictionnaires (Littré, Gazier, Hatzfeld, Larive, Larousse), les grammaires en usage dans les écoles (Ragon, Brachet, Crouzet, Chassang, etc.) et les bons ouvrages qui traitent de la langue française. Son respect pour l'autorité de l'Académie est très grand. Il a raison, mais s'en trouve embarrassé pour les néologismes, auxquels Larousse et Hatzfeld lui semblent « trop hospitaliers ». Qu'il se tranquillise ! L'Académie est une trop grande dame et dans les milieux universitaires Hatzfeld fait autorité.

Quinze cents mots ou expressions sont étudiés de la sorte (les *Manquements* de M. Joran contiennent 600 articles environ). L'ouvrage est un répertoire excellent. M. André Thérive lui-même y trouverait des documents de premier ordre pour ses hebdomadaires « Querelles de langage ». Chaque article contient deux parties : citations fautives, citations correctes, les unes et les autres empruntées aux auteurs les plus divers, surtout contemporains. Revues et journaux ont été mis à contribution. L'*Ami du Clergé* est cité plusieurs fois, et même — *horresco referens* — trouvé en défaut une fois (l'expression *très excessive* employée à tort dans le n° 26 de 1926. *Excessif* n'a ni comparatif ni superlatif).

M. Durrieu s'efface derrière les autorités qu'il invoque, mais celles-ci ont été pesées et le choix est

toujours motivé. On réfléchira longuement avant de le contredire. Il ne se flatte pas d'être impeccable, invite même ses lecteurs à lui suggérer corrections et améliorations dans « l'intérêt de l'ouvrage et, par suite, dans l'intérêt de la langue ». Souhaitons, pour notre compte, que l'auteur fasse disparaître dans les éditions futures de cet excellent ouvrage les fautes typographiques que la variété des caractères employés excuse dans la première.

Résumons-nous. On s'égaiera avec *Science et Style* de M. Moreux, qui est un joyeux compagnon et un aimable maître, même quand il daube sur ses contemporains. *Castigat ridendo...* On consultera avec profit *Les Manquements à la langue française* de M. Joran. On placera *Parlons correctement* de M. Durrieu sur sa table de travail, tout à côté du *Dictionnaire des Idées par les mots* de P. Rouaix (in-18 de 538 p. et 16 planches, relié toile 38 f. ; Paris, Armand Colin).

A.-M. Guillemin, docteur ès-lettres. **Récits mythologiques.** — Petit in-8 de 256 p., illustré, br. 14 f. ; rel. percaline, 17 f. — Paris, Hatier.

Avant d'écrire la recension de l'ouvrage de Mlle Guillemin, nous l'avons soumis à une double épreuve : lecture privée, d'un seul trait, *clauso ostio ;* lecture publique, à longueur de temps, devant une classe de vingt élèves. Déclarons tout net à nos confrères de l'enseignement secondaire, que, pour leur profit personnel et pour celui de leurs disciples, ils doivent en faire autant.

Au risque de reprendre le cliché banal de la « lacune comblée », nous devons signaler le caractère de nouveauté de l'ouvrage. En cette matière extrêmement délicate, en dehors des ouvrages savants ou de haute vulgarisation (comme ceux de Mario Meunier : *Les légendes épiques de la Grèce et de Rome, — La légende dorée des Dieux et des Héros),* réservés aux seuls professeurs, nous avions peu de chose à la portée des élèves. La forme adoptée était généralement celle du dictionnaire, que l'on consulte à l'occasion, mais qu'on ne lit pas. Mlle Guillemin nous a donné une histoire *narrative* suivie, écrite avec élégance et vraiment adaptée à la jeunesse.

Félicitons-la de son doigté féminin et du souci qu'elle a pris, dans le texte, de ne blesser en rien la délicatesse chrétienne. L'illustration, empruntée aux meilleurs documents archéologiques, est des plus séduisantes. A peine chicanerions-nous sur deux ou trois gravures, artistiques sans doute, mais trop suggestives pour de jeunes imaginations.

Le procédé d'exposition est lui-même nouveau. Il n'était question, ici, ni de science, ni de chronologie. Aussi l'auteur a-t-il bien fait d'adopter un cadre commode, pour faciliter l'unité de la présentation : le cadre cosmologique. Après les chapitres consacrés à Zeus, roi du monde et des hommes, elle retrace l'histoire légendaire des dieux et des héros chargés des grands services du monde : lumière, eaux, agriculture, vie économique et politique.

Un tel ouvrage facilitera l'intelligence des textes grecs et latins, voire ceux de nos grands classiques du XVIIe siècle. De plus, il fera vivre sans danger dans l'atmosphère antique, si favorable à de bonnes études secondaires. Pour la simple consultation, il rendra autant de services qu'un dictionnaire, car un Index très détaillé permet de trouver rapidement le renseignement cherché.

Nous souhaiterions vivement que Mlle Guillemin, préparée comme elle l'est par ses travaux antérieurs, et encouragée par le succès de ses *Récits Mythologiques,* rédigeât pour les élèves de nos jeunes classes secondaires les Histoires *narratives* de la Grèce et de Rome, que l'on chercherait vainement dans la librairie française, à l'heure actuelle.

M. Legendre. **Littérature espagnole** (Bibliothèque catholique des Sciences Religieuses). — In-16 de 170 p., 12 f. — Paris, Bloud et Gay.

Nul n'était mieux qualifié pour nous parler de la littérature catholique espagnole que M. Legendre, directeur-adjoint de la « Casa Velasquez » à Madrid (le pendant, en plus petit et de formation récente, de nos Ecoles d'Athènes ou de Rome) et secrétaire général de l'office de l'Enseignement français en Espagne. M. Legendre n'ignore rien de ce qui concerne notre sœur latine d'outre-Pyrénées, si peu et si mal connue en France. Il en traçait, il y a quelques années le *Portrait* (cf. *Ami* 1924, p. 15). Son érudition n'a fait que s'étendre depuis. Aussi pouvait-il en 1929 consacrer 500 grandes pages à une étude de géographie humaine sur *Les Jurdes* (Bordeaux, Féret), peuple très ancien et mal connu qui vit retiré dans un minuscule canton de l'Estramadoure. Les lecteurs des *Débats* qui s'intéressent aux études hispaniques suivent et apprécient ses chroniques. Dans *Les Lettres* (toutes rajeunies depuis quelques mois par l'éditeur de Gigord), il étudie périodiquement l'activité contemporaine de ce même pays.

M. Legendre est de plus un chrétien qui sait à l'occasion se faire apôtre, puisqu'il a publié en 1929 une *Sainte Thérèse d'Avila,* aux éditions de propagande Publiroc. Voilà bien des titres à une récompense. Félicitons l'Académie de l'avoir compris en lui décernant tout dernièrement le prix Vitet.

C'est une courte mais puissante synthèse de ses connaissances littéraires qu'il nous donne dans les 170 pages de sa *Littérature espagnole.* De riches aperçus historiques permettent de suivre l'évolution de cette littérature et de saisir la répercussion des événements sur les idées et les œuvres.

Un chapitre préliminaire nous montre « l'esprit de la terre appelant en quelque sorte l'esprit chrétien », cet esprit chrétien qui survivra aux invasions wisigothiques et islamiques. A ce propos, M. Legendre remarque justement que la civilisation islamique doit beaucoup plus à la civilisation chrétienne que celle-ci à l'Islam.

Cependant l'on chercherait vainement une influence manifeste du catholicisme dans les Jongleurs du moyen âge et dans le Romancero du XIVe siècle. Mais à peine née, la littérature catholique atteint sa perfection. Son Siècle d'or qui commence avec le XVIe siècle, déborde largement sur le XVIIe, puisque le dernier grand classique espagnol, Calderon, n'est mort qu'en 1681.

M. Legendre souligne à grands traits l'accord de la valeur littéraire et de la valeur catholique, en étudiant l'exemple des écrivains qui lui paraissent les plus grands. Il rend hommage à la « santé catholique » de Cervantès et fait justice du reproche qui lui fut souvent adressé, d'avoir été un adversaire caché de l'idée catholique. A lire les notices consacrées à sainte Thérèse, à Fray Luis de Léon et à S. Jean de la Croix, on sent que l'auteur a vécu dans l'intimité des grands écrivains mystiques. Retenons ce jugement sur l'un d'eux : « Si le caractère éminent des véritables classiques est d'effacer, de tout ce qu'ils expriment, leurs particularités personnelles, pour ne nous intéresser qu'à ce qui est largement humain, il n'y a pas d'auteur plus classique, en aucune littérature, que S. Jean de la Croix. »

Les cinquante dernières pages fixent la place du catholicisme dans la littérature postérieure au Siècle d'or. On ne sera pas surpris qu'il y ait brillé d'un moindre éclat, si l'on songe au désarroi politique et moral dans lequel vit l'Espagne depuis deux siècles. Le XVIIIe siècle est un siècle d'érudits et de critiques. Au XIXe, si le Romantisme est moins éclatant en Espagne qu'en France, il est en revanche moins extravagant, plus sincère, plus sain, moins théoricien et moins révolutionnaire que le nôtre. Un peu comme chez nous, les romanciers dominent dans la littérature contempo-

raine, et si l'idée catholique rencontre des adversaires qui font preuve de « sectarisme primaire » — à quoi, rougissons-en, ils doivent leur notoriété en France, — comme Blasco Ibanez et Pio Baroja, il n'en reste pas moins, au témoignage de M. Legendre, que dans tout auteur espagnol il y a, bon gré, mal gré, un fond indestructible de catholicisme.

Nos collègues de l'enseignement trouveront dans cette *Littérature* des éléments de comparaison précieux entre la littérature espagnole et la nôtre au grand siècle (p. 22), entre le génie de chacune des deux langues (p. 30-31) ; ils apprendront (p. 138) que le romantisme français doit plus à l'Espagne que le romantisme espagnol à la France.

En dépit de la Révolution qui voudrait en faire sa proie, nous croyons, avec M. Legendre, que l'Espagne a un rôle très actuel et considérable à jouer dans la défense de la communauté européenne contre l'impérialisme yankee, et volontiers nous faisons avec lui « un acte de foi en la catholique Espagne. »

V. Hostachy. **Défense et Illustration du XIXe siècle Littéraire**, *ou le Bon Romantisme*. — Beau vol. in-8 de 236 p. sur papier anglais, agrémenté de clichés et documents de l'époque, 15 f. — Paris, Desclée, De Brouwer et Cie.

On n'a pas fini de se battre *pour* ou *contre* le Romantisme. MM. Henri Girard et Henri Moncel publiaient naguère une bibliographie de 93 pages in-8 qui comprend les seuls travaux parus de 1914 à 1926 (Editions *Les Belles Lettres*, 1928). La plaquette doublerait de volume, si l'on y joignait les travaux que le centenaire du romantisme a fait naître. A cette occasion, critiques professionnels, écrivains, professeurs ont ouvert leurs tiroirs, compulsé leurs notes, relu leurs auteurs et y sont allés de leur article ou de leur volume.

C'est ce qu'a fait le P. Victor Hostachy, missionnaire de la Salette, qui a enseigné pendant quinze années la littérature française en Belgique et qui nous donne, en un volume élégant et fort bien imprimé, des cours professés en octobre-décembre 1923.

Dans la pensée de l'auteur, semble-t-il, ces cours devaient être une réponse au *Stupide dix-neuvième siècle* de Daudet, paru en 1922, et dont il tente la réfutation *ex professo* dans son troisième chapitre. Sans barguigner, nous dirons que la réponse ne nous paraît pas victorieuse. Loin de nous, certes, la pensée d'admirer béatement la phraséologie de Daudet et son argumentation souvent captieuse. Mais on ne saurait refuser à cet écrivain — le parti-pris mis à part — une maîtrise du sujet et une originalité qui manquent à son critique.

La thèse de ce dernier est la suivante : il ne faut pas de « critique séparée ». Juge, le critique a le droit et le devoir d'apprécier l'attitude religieuse de ses auteurs ; il n'accomplit pas toute sa tâche, s'il ne le fait pas. Nous reconnaissons en effet ce droit à la critique catholique que défendit naguère si vaillamment l'abbé Calvet.

Mais c'est en théologien plus qu'en critique que M. Hostachy juge le XIXe siècle. Est-il nécessaire de le proclamer à tous les chapitres ? Nul ne lui en conteste le droit. Nous le félicitons même « d'envisager toutes choses sous l'angle de notre foi et en rapport avec le Dieu qui s'est révélé à nous. » Mais si la théologie, reine des sciences, peut juger de toutes *éminemment*, nous aimerions cependant, dans le cas présent, à voir ses principes appliqués à une matière étudiée plus à fond.

Or, ayons le courage de le dire, M. Hostachy semble n'avoir étudié la littérature française que dans les critiques. Supprimez les citations empruntées, suivant le besoin de la thèse, à Brunetière, à Faguet, au P. Longhaye, à l'abbé Calvet et surtout à Pellissier, vous réduirez le volume des deux tiers, peut-être davantage. Ce n'est pas à dire que ce recueil de témoignages soit méprisable : on y glanerait plus d'un épi précieux ; mais décidément, cela sent trop la fiche.

En gros, nous admettons la thèse : le Romantisme a eu le mérite de nous parler de Dieu. — Comment chaque écrivain en particulier l'a-t-il fait ? Voilà où nous ne serions pas toujours d'accord avec l'auteur qui, inconsciemment, tire les textes à lui. Entrer dans le détail nous entraînerait trop loin. Regrettons simplement que M. Hostachy n'ait pas utilisé les travaux de première valeur parus depuis huit ans sur le romantisme en général et sur quelques romantiques en particulier, pour mettre au point ses notes de 1923 publiées en 1930.

Avec lui, nous voulons bien saluer « l'éclosion de la littérature catholique » au XXe siècle, mais le chapitre qui porte ce titre et qui termine le volume ne semble pas au point.

Nous ne parlerons pas du style, sinon pour dire que M. Hostachy, fervent admirateur des romantiques, a hérité de leurs qualités et de leurs défauts. N'est-elle pas d'un romantique cette définition de la littérature (p. 12) : « la manifestation vitale, le reflet mouvant, plus que cela, le mouvement adéquat (?) de l'âme humaine pour se réaliser entièrement, l'extériorisation de l'esprit et du cœur qui portent ainsi au dehors, en l'amplifiant, le mouvement de l'âme, en ses mille actions et réactions » ?

Une autre citation montrera la « manière ». L'auteur établit un parallèle entre les Parnassiens (p. 200) : « Avec Théophile Gautier, la poésie réaliste et parnassienne est une collection d'émaux et camées ; avec Théodore de Banville, c'est une grotte en stalactites ; avec Leconte de Lisle, un double musée de dieux et d'animaux ; avec Heredia une panoplie de château ; avec Sully-Prudhomme une salle d'école où l'on étudie, ou une salle d'hôpital où l'on souffre, avec des étoiles sur l'horizon inaccessible ; enfin avec Coppée elle est parfois un reliquaire, plus souvent un taudis de bric-à-brac. » Nous ne reprocherons rien à ce texte laborieux et original, mais nous avons eu souvent l'impression que l'auteur se payait de mots et abusait d'images.

Nous nous en voudrions cependant de déprécier la *Défense et Illustration* de M. Hostachy. L'ouvrage est de ceux qui font réfléchir, et par cela même qu'il suscite parfois la contradiction, il invite le lecteur à un travail profitable en l'obligeant à reviser et à préciser ses propres opinions littéraires.

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — *A propos des Vêpres.* — L'abstention massive, douloureuse, qu'on ne peut enrayer, éveille en moi les questions suivantes.

La théologie enseigne qu'on ne commet pas de péché, même véniel, quand on manque les Vêpres. Et les vicissitudes des temps ont produit le résultat déplorable signalé ci-dessus.

A mon humble avis, l'indifférence se généralisant dans la société humaine a commencé par le manquement aux Vêpres et aux autres offices de la paroisse. Cet état d'esprit a insensiblement entamé l'idée de l'obligation grave de l'assistance à la messe du dimanche. On a manqué et on manquera la messe, sans raison sérieuse. Les théologiens, les premiers du moins, avaient-ils prévu ces conséquences ?

Du moment que l'Eglise *recommande* l'assistance aux Vêpres et autres offices paroissiaux, n'y a-t-il pas, dans le mépris de ce désir, *une certaine désobéis-*

sance, frisant le péché, surtout à cause des conséquences fatales qui en résultent pour la pratique de la religion ? Comment faire comprendre aux chrétiens, aux jeunes gens et hommes surtout, l'importance des Vêpres, pour sanctifier la 2e moitié du dimanche et pas seulement la matinée ?

Pourriez-vous me donner une explication satisfaisante ?

R. — L'angoisse de bien des curés sur le point que vous signalez est surtout vive chez ceux qui ont connu les beaux jours du temps passé, d'il y a seulement cinquante ans, quand tous les fidèles, ou à peu près, allaient non seulement à la messe, mais encore aux vêpres et à la prière du soir.

Il n'en est plus ainsi. Faut-il en gémir ?

Eh oui ! bien sûr, on peut regretter, sans encourir le reproche discret du poète latin à l'adresse du *laudator temporis acti,* ces beaux temps où une foi vive et agissante animait le peuple chrétien, où l'église chaque dimanche se remplissait matin et soir, où le jour du Seigneur était vraiment sanctifié par l'assistance aux offices, par le repos dominical, par de saines récréations prises en famille. C'est le tourment des vétérans du sacerdoce, qui ont assisté à la décadence progressive de l'esprit de foi et de la foi elle-même dans leurs paroisses. La désertion commence par les vêpres, elle continue par la messe, et s'achève avec le devoir pascal.

Et la cause de cette désertion ? C'est « l'imprévoyance des théologiens ! » Ils ont enseigné, en effet, qu'en manquant aux vêpres, on ne commettait pas de péché, pas même véniel. Alors pourquoi se gêner ? On s'en est payé. Et les vicissitudes des temps ont produit ce déplorable résultat de l'abstention aux vêpres d'abord, puis à la messe. La doctrine a créé l'état d'esprit nouveau qui insensiblement, mais sûrement, a grignoté l'idée de l'obligation grave de l'assistance à la messe le dimanche. Quelle imprévoyance, ô théologiens, ô moralistes !

Mais pouvaient-ils cependant enseigner autre chose que la vérité ? Devaient-ils dire que manquer aux vêpres est un péché grave comme de manquer à la messe ? Ils eussent plu aux extrémistes peut-être, aux partisans de la manière forte. Mais si *amicus Plato, magis amica veritas.* Et la vérité, c'est qu'il n'y a pas de péché, en soi, à omettre un acte qui n'est pas l'objet d'un commandement, cet acte fût-il salutaire, bon, meilleur, recommandable. Or il en est ainsi de l'assistance aux vêpres.

L'Eglise la recommande. Mais recommander n'est pas commander. Recommander regarde le conseil, commander, le précepte. Le conseil est une invitation, le précepte est un ordre. Le conseil est libre, le précepte est obligatoire. On pèche en enfreignant le précepte, l'ordre ; on ne pèche pas en déclinant l'invitation, le conseil. Voilà la différence profonde qu'ont bien saisie et scrupuleusement enseignée dans tous leurs manuels les théologiens moralistes. La sanctification du dimanche par l'assistance à la messe et l'abstention des œuvres serviles est de précepte. L'assistance aux vêpres est conseillée, vivement conseillée, recommandée, mais conseillée seulement. Qui manque aux vêpres volontairement, ne fait pas de péché, *ratione præcepti, per se.* Il peut en faire un *per accidens,* pour une autre raison, par exemple parce qu'il donne du scandale. Mais il n'en fait pas un contre le précepte de la sanctification du dimanche, puisque celui-ci ne commande pas l'assistance aux vêpres.

Les moralistes ont été précis ; mais des gens qui le furent moins ou pas du tout, ce sont ceux qui, volontairement ou involontairement, dans un but louable sans doute, mais par un zèle mal éclairé, ont omis, dans leur catéchèse et leur prédication, de mettre en lumière la distinction entre le précepte et le conseil, entre l'obligation de l'assistance à la messe sous peine de péché grave contre le 3e commandement de Dieu, et la recommandation de l'assistance aux vêpres demeurant libre pour chacun. Les fidèles, devant les exigences de leurs pasteurs les conviant aux vêpres comme à la messe, avec les mêmes paroles impératives et la même urgence, se sont facilement mépris. Ils ont si bien mis sur le même plan les vêpres et la messe qu'en confession ils se sont accusés avec le même scrupule d'avoir manqué à la messe et aux vêpres. Si le confesseur alors n'a pas pris soin non plus de faire distinguer à son pénitent les deux accusations simultanées avec leur culpabilité propre, — l'une grave, *per se, ratione præcepti,* l'autre ordinairement légère, ne pouvant devenir grave que *per accidens, non ratione præcepti,* — il a contribué, pour sa part, à la formation d'une conscience erronée. Or rien n'est funeste comme une erreur. Catéchistes, prédicateurs, confesseurs, faites votre examen ; le moraliste se lave les mains.

Ah ! elle est plaisante aussi votre réflexion, cher confrère : « N'y a-t-il pas dans le mépris du désir de l'Eglise qui recommande les vêpres, une certaine désobéissance frisant le péché ? » Vous êtes friand de déclarer le péché et vous n'osez pas, parce qu'au fond vous êtes un excellent moraliste. Vous voudriez déclarer l'assistance aux vêpres *péché* pour deux raisons : le mépris de l'Eglise, et les conséquences fatales pour la pratique de la religion. Et vous n'osez pas, parce qu'il n'y a pas de commandement. Alors vous louvoyez en parlant de désobéissance qui « frise le péché. » Discutons.

S'il y a, de la part du fidèle, mépris de l'Eglise, une sorte de rébellion : oui, il y a péché, mais contre le respect dû à l'Eglise, non contre le précepte de la sanctification du dimanche.

Les conséquences fatales de la désertion des Vêpres ? Ici le thème est beau et le développement trop facile. Les vêpres sont remplacées par des amusements, qui amènent les excès, l'affaiblissement de la foi, la désertion de l'église, de la messe, etc., etc. — Mais une simple réflexion : que vaut

l'argument *Post hoc, ergo propter hoc* ? La désertion de la messe vient après celle des vêpres, donc celle-ci est la cause de celle-là ? Les philosophes vous condamnent avec un ensemble parfait. Cherchez donc plus avant la cause de la désertion des vêpres, et vous n'aurez pas de peine à reconnaître que c'est celle-là même qui est la cause de tout le mal, celle sur laquelle il faut crier haro.

Or, pourquoi déserte-t-on les vêpres ? Parce que la foi s'est affaiblie. Et l'on commence par les vêpres, précisément parce qu'elles sont moins importantes que la messe. L'abstention des vêpres est l'indice d'une baisse de foi. La foi qui périclite passe par une série de degrés qui de la ferveur agissante l'amènent progressivement à la torpeur de la mort. Et à mesure que la vertu décroît, décroissent aussi ses œuvres, d'abord celles qui sont facultatives, puis celles qui sont obligatoires *sub levi*, puis celles qui le sont *sub gravi*. Il y a corrélation entre la vertu et les œuvres. C'est logique.

Par contre, les œuvres sont un moyen de vivifier la vertu : La foi qui n'agit point, est-ce une foi sincère ? Aussi, à mesure que disparaissent les œuvres, le mouvement de décadence de la vertu va s'accélérant comme par une progression non plus seulement arithmétique, mais géométrique. D'où ces décadences à vitesse accélérée, ces défections en masse auxquelles on assiste, impuissant, dans les paroisses qui meurent.

Mais la cause de l'affaiblissement de la foi ? En dernière analyse, c'est la mauvaise volonté de l'homme. Mais auparavant toute une série de causes la préparent, l'invitent et l'excitent. Il faut citer en premier lieu l'ignorance et l'erreur. L'ignorance religieuse : l'enseignement de la religion, banni de l'école, se réduit à trop peu de chose. Les maigres leçons de catéchisme auxquelles l'enfant a assisté durant un an ou deux, trois au plus, contrebattues trop souvent par la famille et l'école, ne sont pas de nature à développer la foi reçue au baptême. L'erreur : elle s'étale partout, jusque dans l'enseignement officiel, et le peuple formé à la manière laïque en est empoisonné. Comment voulez-vous qu'il ait la foi vive, la foi même tout court ? C'est un prodige même que si peu favorisée, si âprement combattue de toutes manières, la foi catholique compte encore en notre pays tant de fidèles, accuse encore une si étonnante vitalité. Ah ! nous en savons la raison, n'est-ce pas ? c'est qu'elle a les paroles de la vie éternelle.

Conclusion : — Si les Vêpres ne sont pas d'obligation, si on ne peut pas en urger la fréquentation sous peine de péché grave, il n'y a plus qu'à les laisser tomber...

Doucement ! ce serait la conclusion de l'homme qui jette le manche après la cognée, du découragé. Les vêpres, non de précepte, mais de conseil, gardent dans la plupart de nos paroisses, dans les paroisses rurales en particulier, leur utilité, et en certains cas leur nécessité morale. Parmi les moyens de sanctifier le dimanche, elles restent l'un des moyens excellents. Mais, comme tout moyen seulement utile, leur nécessité est toute relative. Dans telle paroisse, les vêpres sont plus adaptées ; dans telle autre, elles le sont moins. Ainsi, dans une paroisse de ville ouvrière où toute la semaine la population a séjourné dans l'atmosphère viciée d'une usine, les vêpres à l'heure habituelle où elles sont placées, au milieu de l'après-midi, risquent fort de n'être pas fréquentées, parce que le peuple profite de l'après-midi pour s'en aller prendre l'air de la campagne. Dans une paroisse rurale, par contre, où les habitants ont leur travail au grand air, ils ne dédaignent pas de venir à l'église prendre leur repos en chantant les louanges de Dieu. Des offices qui, dans les paroisses de ville, rassemblent les fidèles le soir, en semaine, ne sont pas possibles à la campagne. Dans les paroisses rurales, les vêpres sont généralement précédées du catéchisme de persévérance qui s'adresse à toute la population, spécialement à la jeunesse, et suivies de la bénédiction du Saint-Sacrement et du chapelet récité en commun ; parfois, aux jours de solennité, un sermon de circonstance y est donné. Bref, les vêpres y constituent un élément important de la vie paroissiale. Il faut donc les garder. Aussi le curé rural tiendra plus aux vêpres que le curé citadin. Tous deux, également soucieux de ce qui convient à leur peuple, de ce qui est mieux adapté à sa sanctification et à la gloire de Dieu, auront donc une opinion différente au sujet du maintien des vêpres : l'un les abandonnera plus volontiers, l'autre les gardera plus âprement. Et chacun aura raison.

Mais la question se posera pour le citadin : par quoi remplacer les vêpres ? Ce n'est pas à nous de répondre. Il verra, d'accord avec l'autorité diocésaine, à instituer les œuvres qui dans son milieu, pour sa population, sont plus aptes à procurer la sanctification des âmes, la formation chrétienne des consciences, la gloire de Dieu. Toutefois nous noterons que même dans les paroisses de ce genre, l'office des vêpres aurait encore quelque raison à être maintenu, non pas pour le plaisir de conserver les vestiges d'un passé qui avait bien sa beauté, mais pour l'intérêt qu'il offre à la piété des âmes ferventes, amantes de la prière en union avec l'Eglise.

Le rural dira : « Comment m'y prendre, moi, pour maintenir les vêpres dans ma paroisse ? » Avec le vent qui souffle à notre époque, avec les conditions de la vie moderne, ce n'est pas aussi facile qu'autrefois. L'assistance n'y sera pas aussi nombreuse qu'il y a cinquante ans, car les nécessités de la vie imposent, le dimanche, des motifs d'absence ignorés autrefois. Mais qu'on s'ingénie à donner à l'office une heure convenable d'abord, et qu'on le rende un peu plus intéressant parfois pour les fidèles. Un chant auquel tous les assistants prennent part, au lieu d'un unique chantre

encore enroutiné dans une harmonie démodée ; des cérémonies liturgiques exécutées en beauté par le célébrant et les enfants de chœur préalablement stylés, sont des moyens capables (on en peut donner des exemples, et pour de petites paroisses) de faire aimer l'office des vêpres, d'y attirer une assistance nombreuse. Le zèle est ingénieux : il trouve les moyens pour arriver à la fin désirée.

Et maintenant, cher confrère, pour terminer par votre question : « Comment faire comprendre aux chrétiens, aux jeunes gens et hommes surtout, l'importance des vêpres ? » — Réponse : Avant tout, il ne faut pas l'exagérer. Ce serait une erreur, nous l'avons dit, de présenter l'assistance aux vêpres comme obligatoire en conscience au même titre que l'assistance à la messe. Ce serait un abus de pouvoir de l'exiger sous peine de péché. Rien n'est plus capable de provoquer l'éloignement que l'erreur et les exigences injustifiées. Mais il faut proposer, recommander l'assistance aux vêpres dans la mesure où elle est opportune, possible, réalisable dans votre paroisse, pour votre peuple. Etes-vous citadin ? Etes-vous rural ? Qu'importe, si voulez garder les vêpres, il faut surtout les faire aimer. L'amour est la meilleure persuasion.

Q. — Un de mes paroissiens m'a fait l'objection suivante :

« Dieu a puni les mauvais anges en les jetant en enfer. Cependant il leur permet, sous sa surveillance, il est vrai, de circuler à travers le monde, d'exercer une action sur les éléments de la nature, de tenter les hommes, de leur nuire dans leur corps, de se faire rendre un culte sous des formes variées dans les pagodes innombrables des pays païens.

« Mais alors que faut-il penser des hommes condamnés à l'enfer ? Ne doit-on pas admettre pour ces âmes des choses analogues à celles qui viennent d'être dites des mauvais anges ? Ces âmes, qui sont, comme les démons, de nature spirituelle, ne peuvent-elles pas fréquenter les lieux où elles avaient séjourné durant la vie, se manifester aux vivants, les rendre malades par vengeance et leur causer des malheurs ?

« S'il en est ainsi, les croyances et pratiques superstitieuses des païens à propos des sacrifices aux morts reposent sur un fond de vérité. Car le fond de ce culte est justement le désir des païens de satisfaire les prétendues exigences des esprits des morts pour en être débarrassés. »

Je n'ai pas trouvé de réponse qui me parût péremptoire. Un peu de lumière sur ces matières, me serait bien utile.

R. — Votre difficulté repose sur une phrase équivoque de votre exposé : « Les âmes des damnés sont comme les démons, de nature spirituelle. » Il semble par là que vous conceviez la nature de l'âme spirituelle exactement sur le même plan que la nature de l'esprit angélique. Et c'est là qu'est l'équivoque. Spirituelle, oui, certes, l'âme séparée l'est et pleinement, mais, esprit pur à l'instar des anges, non. Et de cette distinction découlera notre solution.

Qu'appelle-t-on un pur esprit ? C'est un esprit qui n'a pas de corps et qui, de plus, n'est pas naturellement apte à s'unir à un corps, à plus forte raison à s'unir au corps pour former avec lui, dans une unité substantielle d'être, un individu, une personne. L'esprit pur est à lui-même et par lui seul sa propre substance ; il est une personne. Si les anges, qui sont esprits purs, sont parfois apparus sous une forme sensible, ont paru exercer des fonctions de la vie animale (l'Ecriture nous en donne de multiples exemples), il ne s'ensuit pas que les corps qui les ont rendus visibles, leur aient appartenu en propre et aient réellement exercé des fonctions vitales. En admettant la réalité de corps empruntés par les anges pour se rendre visibles (et l'on sait que cette explication ne s'impose pas, du moins pour tous les cas ; voir *Ami* 1929, p. 275-276), on devrait encore dire que les esprits purs ne se sont unis à ces corps qu'accidentellement, temporairement, par simple application de leur puissance à une matière qu'ils meuvent d'un mouvement purement local, mais qu'ils ne sauraient animer. Aussi, les fonctions de la vie animale sont-elles, en ces corps d'emprunt, des fonctions apparemment, et non réellement vitales : « Je paraissais, dit l'ange Raphaël à Tobie, manger avec vous et boire ; mais moi, c'est d'une nourriture invisible et d'une boisson qui ne peut être vue par les hommes que je fais usage. » (Tob., XII, 19). Sans doute l'ange absorbait réellement la nourriture dans son corps d'emprunt ; mais il ne s'agissait pas, à proprement parler, d'une fonction vitale, puisque cette nourriture ne lui était en rien nécessaire [1].

Si l'esprit pur peut donner ainsi à un corps d'emprunt les apparences de la vie, c'est qu'il agit sur la matière corporelle, en y appliquant sa puissance d'action *(per contactum virtutis,* dit S. Thomas, Ia, q. 52, a. 1) : cette puissance d'action est ici purement motrice, et c'est par un mouvement purement local que l'esprit pur « anime » les corps. Telle est la doctrine, généralement admise après S. Thomas (Ia, q. 110, a. 4, ad 2. Cf. Suarez, *De angelis,* l. 4, c. 33 sq.). Le même principe suffit à expliquer l'influence des démons sur notre imagination et nos sens. Toute leur action se réduit à utiliser, pour les mettre en mouvement dans nos sens, les images et impressions que nous avons pu auparavant déjà ressentir ou éprouver, et que, dans leur science subtile et avertie, ils prévoient devoir être pour nous une occasion de tentation et peut-être de chute. Ne pouvant atteindre directement l'esprit, et moins encore dans l'esprit la volonté libre, ils provoquent des troubles dans l'organisme, par l'organisme dans les sens et l'imagination, et par les sens et l'imagination dans l'intelligence et la volonté. Tel est le processus [2].

[1] « Opera vitæ propria nequeunt exerceri ab angelo in corpore assumpto. Ejusmodi enim opera nequeunt fieri nisi a vivente, at corpus non potest vivere nisi per animam, spiritus vero angelicus non est anima, seu *forma corporis organici potentia vitam habentis* Ergo nequit opera vitæ propria in corpore assumpto exercere Proinde in corpore assumpto non est nisi externa vitæ species. » (Pignataro, *De Deo creatore,* Rome, 1904, p. 86).

[2] « Dæmon autem potest tentare *tum per agentia externa* quæ ad peccatum incitant, ut per malos homines, *tam in-*

On ne saurait attribuer aux âmes séparées un pouvoir semblable.

Sans doute, l'âme peut agir sur le corps : notre âme, unie à son corps, le meut pour ainsi dire à sa volonté. Oui, mais précisément elle le meut *parce que c'est son corps.* Elle exerce sur *son* corps une véritable puissance, et le corps devient, en quelque sorte, *son* « instrument. » L'esprit pur, précisément parce qu'esprit pur, n'est lié à aucun corps déterminé ; il n'est présent dans un lieu déterminé que par l'application de sa puissance d'action ; s'il y applique cette puissance tout entière, il se trouve en ce lieu *definitive,* et ne peut exercer son action nulle part ailleurs. Mais il est loisible à l'esprit pur d'agir en des lieux successifs, et de ne point se confiner en un endroit déterminé. Aussi peut-il manifester son opération sur des corps et en lieux divers. Une entière liberté lui est assurée sur ce point, tant que Dieu lui permet d'agir conformément à sa nature [1]. Pour l'âme, rien de tel ; elle appartient pour ainsi dire à son corps, et son action ne peut s'exercer que sur son corps. « Pour que l'âme puisse mouvoir les corps d'un mouvement local, il serait nécessaire que sa puissance motrice ne soit pas limitée à un corps déterminé et dans un état déterminé de son existence. Or, la puissance motrice de l'âme est limitée à son propre corps et seulement dans l'état présent d'union avec ce corps, c'est-à-dire tant qu'elle est le principe qui fait vivre ce corps. Et ce n'est que par l'intermédiaire de son propre corps qu'elle peut mouvoir les corps étrangers. Donc, l'âme, séparée de son propre corps, n'a plus aucun pouvoir pour mouvoir localement les corps [2]. »

La force de cet argument réside dans la nature même de l'âme humaine et dans la comparaison qu'il faut en faire avec la nature angélique. L'âme humaine est forme substantielle du corps, et par conséquent, elle est pour ainsi dire proportionnée, adaptée à ce corps, disons mieux, à *son* corps. Elle y est si bien rivée que dans l'état d'union, elle ne peut mouvoir que ce corps qui lui est uni et qui reçoit d'elle la vie ; et c'est par son intermédiaire qu'elle peut mouvoir les autres corps. Au contraire, parce que sa puissance n'est pas, comme celle de l'âme humaine, rivée, attachée à un corps déterminé, l'ange peut mouvoir localement les corps qui ne lui sont pas unis. Qu'on ne croie pas que l'âme séparée puisse être sur ce point assimilée à l'esprit pur. Toute séparée qu'elle est, elle garde son affinité substantielle au corps qu'elle a quitté : elle lui demeure ordonnée et comme forme, et comme principe d'activité dans l'ordre sensible et matériel. Et donc, ne pouvant plus en fait exercer cette activité sur le corps dont elle est séparée, *elle est totalement démunie d'activité par rapport à n'importe quel corps.* Telle est la doctrine de S. Thomas, I^{a}, q. 110, a. 3, ad 3.

Par ce simple exposé philosophique, notre correspondant verra que le fondement qu'il redoutait trouver dans la nature spirituelle de l'âme, relativement aux superstitions des peuplades païennes, est inexistant. Ces superstitions malheureusement existent, et ce n'est pas seulement dans sa lointaine Chine. L'ouvrage de Mgr de Clercq (dont l'*Ami* a rendu compte, 6 nov. 1930, p. 266, couv.) atteste l'existence de superstitions analogues au Congo belge. Notre correspondant pourra lire, dans la deuxième partie de cet ouvrage, les sages conseils donnés par l'éminent Vicaire apostolique du Haut-Kasaï, en vue de combattre efficacement ces superstitions. Il en fera simplement *mutatis mutandis* l'application aux populations de son ressort.

Q. — Titius sait qu'il est unique héritier d'une vieille tante chez qui il vit. De bonne foi, étant donné l'âge de cette personne, il ne craint pas de prendre dans son magasin ce qui lui convient : un peu d'argent de temps à autre, une paire de chaussures ou autres objets, sans en demander la permission.

Mais un jour il apprend par une indiscrétion de notaire qu'il n'est plus l'héritier. Il demande conseil à un confesseur, pour savoir s'il doit restituer. Celui-ci est très embarrassé, et ne voyant pas très clair en cette affaire, lui dit, sur les raisons qu'il présente, qu'il n'est pas obligé en conscience de restituer dans cette circonstance : « Quand il prenait, il avait droit. »

Depuis, ce confesseur s'inquiète, se demande s'il a mal conseillé et fait tort à la personne lésée. L'homme en question est mort, ainsi que la tante. *Quid ?*

R. — La solution nous paraît soutenable ; encore faut-il qu'elle soit plus solidement motivée qu'elle ne l'est dans la narration de notre correspondant.

Deux questions sont ici à résoudre, comme en tous cas analogues où la justice est intéressée : 1° y a-t-il, en principe *in casu,* obligation de restituer ; 2° y a-t-il, en fait, des raisons qui excusent de la restitution.

Titius a-t-il violé la justice en s'appropriant indûment le bien d'autrui ? Non, pense le confesseur consulté, parce que Titius, au moment de ses larcins, avait la persuasion qu'il était désigné comme héritier de sa vieille tante ; et alors il n'aurait fait qu'user à l'avance d'un droit radical de propriété qui devait tout prochainement, et sûrement, passer à l'état de droit actuel, de plein exercice.

trinsecus, non quidem efficiendo actum vel speciem vel simile quid in superioribus facultatibus, sed movendo phantasiam per aliquod objectum vel excitando humores et nervos hominis et generatim proxime influendo in partem inferiorem (cf. Suarez, *De ang.,* l. 8, c. 19, n. 9 sq. ; *Catech. Rom.,* part. IV, c. 15, n. 10). » (Ch. Pesch, *Prælect. dogm.,* t. 3, n. 409).

[1] Sur ces points de doctrine philosophique, voir S. Thomas, *Quodl.* I, a. 4 et 5 ; *In IV Sent.,* l. 4, dist. 37. q. 3, a. 1 ; Suarez, *De angelis,* l. 4, c. 10, n. 15 sq. On en trouve une bonne synthèse chez Fr. Schmid, *Quæstiones selectæ,* Paderborn, 1891, p. 28 sq.

[2] Card. Lépicier, *De Novissimis,* p. 488 — Lire également du même auteur, *Dell'anima umana separata dal corpo* avec les applications qu'il en fait précisément aux questions intéressant notre correspondant, dans son ouvrage *Le Monde invisible,* ou *exposé de la doctrine catholique dans ses relations avec le spiritisme contemporain.* Cf. aussi la deuxième partie de son traité *De Angelis,* « *De substantiis spiritualibus relate ad mundi regimen consideratis.* »

Nous pensons, nous, tout le contraire, que Titius a formellement commis une injustice, et même plusieurs injustices répétées, en « prenant le bien d'autrui » sans aucun droit. La pensée d'un héritage futur constitue une simple espérance, rien de plus, et pas le moins du monde la translation du domaine de propriété entre les mains du légataire, tant que le fait de la mort n'a pas « ouvert, » comme on dit, la succession du défunt. Chacun sait que celui-ci garde, tant qu'il est vivant, la faculté de modifier ses dernières volontés, de changer son légataire, bref, de disposer de ses biens comme il lui plaît, ce qui montre assez qu'il en reste jusqu'à sa dernière heure le seul légitime propriétaire.

Nous ne disons pas que Titius s'est comporté comme un voleur vulgaire. Peut-être même n'a-t-il pas péché du tout au for interne, dans la fausse persuasion où il était qu'il ne faisait que de légers prélèvements sur un bien qui n'était pas tant que cela « à autrui, » puisqu'il lui était destiné, et qu'il devait en avoir prochainement l'entière et libre disposition.

Possible ! Très probable, même. Mais les états internes, et tout subjectifs, de conscience n'ont rien à voir avec les droits et devoirs afférents à la matière « objective » de la justice. Tous les jours il arrive qu'on détient le bien d'autrui, par ignorance ou erreur, sans être pour cela aucunement coupable de vol en conscience. Le principe : *Res clamat domino* n'en reste pas moins l'impératif catégorique qui commande la restitution.

Quoi qu'il en soit donc de la culpabilité interne de Titius, il s'est rendu détenteur du bien d'autrui, d'un bien dont sa tante seule était propriétaire. Il a, matériellement au moins, commis une injustice : donc, en principe, il avait formellement le devoir de la réparer, c'est-à-dire de verser à la succession de la défunte une somme équivalente au préjudice que ses « indélicatesses » avaient pu lui causer.

Nous raisonnons, bien entendu, d'après les données un peu « sèches » du cas proposé. L'injustice n'existerait pas si, par exemple, Titius s'était ainsi légitimement compensé de services rendus par lui à sa tante, et pour lesquels il n'aurait pu autrement s'assurer une juste indemnité.

Il n'y aurait pas eu d'injustice, non plus, si Titius avait pu, en droite conscience, présumer le consentement de sa tante, soit sur quelques paroles généreuses de sa part, soit sur certains faits et gestes de particulière bienveillance. Présomption, sans doute, toujours quelque peu difficile à établir, et par là-même pratiquement dangereuse, mais enfin possible, et suffisante pour faire disparaître la caractéristique de vol, qui est *ablatio rei alienæ* INVITO *domino*

Mais si Titius avait, en principe de théologie morale, spéculativement si l'on veut, l'obligation de restituer, y a-t-il eu, dans son cas, des raisons qui pouvaient permettre à son confesseur de l'en dispenser ? Malgré la brièveté de l'exposé qu'on nous donne, nous pensons qu'il y a lieu de résoudre cette seconde question par l'affirmative.

Le devoir de la restitution cesse dès l'instant où le propriétaire lésé y renonce. Rien de plus clair, quand cette renonciation est expresse. On a alors en toute sûreté de conscience, l'application de la règle : *scienti et volenti non fit injuria.*

Mais cette renonciation explicite, formelle, n'est pas toujours nécessaire pour qu'on soit renseigné, avec une certitude morale suffisante, sur les dispositions généreuses du propriétaire lésé. Il est des circonstances, qu'il faut d'ailleurs apprécier avec beaucoup de circonspection, où celui-ci, assurément, ne voudrait à aucun prix faire usage de son droit strict de justice. Parmi les « raisons excusantes » nos auteurs de théologie morale mentionnent et commentent en première ligne : l'exiguité de la somme qui est en jeu, les relations intimes d'amitié, de familiarité ou de parenté entre les parties intéressées, les services rendus, etc.

Or, il semble bien que le confesseur de Titius n'ait pas eu tort de s'appuyer sur ces différents titres pour le dispenser de restituer. La somme « dérobée » n'était pas énorme. Titius vivait avec sa vieille tante, et, selon toute vraisemblance, il a dû avoir l'occasion de lui rendre certains bons services exigés par son grand âge et sa maladie. Le cas de ce neveu était enfin de nature à comporter, de la part de sa tante, une appréciation indulgente en raison de sa bonne foi basée sur la conviction où il était que la succession de la défunte lui était certainement réservée.

D'où nous concluons que, s'il n'a pas correctement informé sa conscience sur des principes très exacts, ce confesseur, néanmoins, ne s'est pas trompé, en fait, en dispensant Titius de la restitution.

Q. — Je lis dans Cayré, *Précis de Patrologie*, t. I, p. 565 : « On connaît les points faibles du caractère de S. Jérôme : son indépendance un peu fière et son irascibilité, un certain penchant à voir partout des ennemis et des complots. » Tout cela laisse un peu perplexe, et on se demande pourquoi l'Eglise a canonisé S. Jérôme malgré cette lacune de caractère et « ses défauts trop apparents », comme dit plus loin le P. Cayré.

L'*Ami* intéresserait sans doute bon nombre de ses lecteurs s'il consentait à expliquer ce mystère,... si mystère il y a. Il reste bien entendu que, dans cette question, le jugement de l'Eglise n'a pu faillir et n'a pas failli. C'est simplement une question très respectueuse et uniquement de bon esprit, soumis d'avance à toutes les décisions passées, présentes et futures de Notre Mère la Sainte Eglise Romaine.

R. — Le mystère, — si mystère il y a, — cessera quand on se souviendra que les procédures rigoureuses exigées pour la canonisation d'un saint sont d'époques relativement tardives dans l'Eglise romaine. Pendant *plus de mille ans*, en effet, le culte des saints, martyrs ou simples confesseurs, était autorisé par les évêques dans le diocèse ou la province où ils avaient vécu, et de là ce culte se répandait insensiblement, avec l'autorisation